د. ابراهيم يوسف النجار

مدخل إلى الفلسفة




مكتبة
الفكر الجديد

د. ابراهيم يوسف النجار

مدخل إلى الفلسفة

المركز الثقافي العربي



مدخل إلى الفلسفة



د. إبراهيم يوسف النجار

مدخل إلى الفلسفة





الكتاب

مدخل إلى الفلسفة

تأليف

د. إبراهيم يوسف النجار

طبعة

الثانية ، 2013

عدد الصفحات: 192

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-509-0

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 - 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 - 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com



الإهداء

إلى

سلوى وستيفاني ومارينا

ونوري وأم ابراهيم




مكتبة
الفكر الجديد

محتويات الكتاب

1. المقدمة 9
2. الفصل الأول: مبادرات فكرية قبل الفلسفة 11
3. الفصل الثاني: سقراط (470-399 ق.م.) 35
4. الفصل الثالث: أفلاطون: نظرية المعرفة 57
5. الفصل الرابع: نظرية أفلاطون في السياسة 69
6. الفصل الخامس: أرسطو أو أرسطوطاليس: نظرية المعرفة 83
7. الفصل السادس: نظرية الأخلاق عند أرسطو 95
8. الفصل السابع: الفلسفة في الحضارة الرومانية: الجزء الأول .. 105
9. الفصل الثامن: الفلسفة في الحضارة الرومانية: الجزء الثاني ... 117
10. الفصل التاسع: الفلسفة العربية ـ الإسلامية 129
11. الفصل العاشر: الفلسفة في العصر الوسيط 161
12. الفصل الحادي عشر: رينه ديكارت 175
13. الفصل الثاني عشر: الخاتمة 189




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة

لقد انتهيت من كتابة هذا الكتاب في خريف عام 2002 في إمارة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة. وكان الغرض من كتابته هو أن أوفّر لطلابي كتابًا باللغة العربية يسهّل عليهم دراسة الفلسفة وفي نفس الوقت يحبّبهم بها، كونهم غير متخصّصين في دراسة موضوع الفلسفة. ووضعته على صفحة الجامعة الداخلية على الإنترنت ليكون باستطاعة الطلبة الحصول على نسخة منه ساعة يشاؤون. وبالتالي لم يوضع الكتاب ليكون مدخلًا الى الفلسفة بالمعنى المتعارف عليه في الغرب عامًا وشاملًا، وإن يكن يشمل الكثير من المواضيع التي يبحثها مؤلفو كتب مداخل إلى الفلسفة، ولكن ليكون مدخلًا إلى مساق مدخل إلى الفلسفة القديمة والقرون الوسطى فيجذب انتباه طلبة الجامعة من كل الكليات فيختارون التسجيل فيه.

يتطرق الفصل الأول إلى دراسة الفكر الأسطوري أو الخيالي الشاعري والتمييز بينه وبين الفكر الفلسفي والتركيز على كتابات مختارة خالدة أثبتت مقدرتها على جذب انتباه الطلبة والمربين عبر الأجيال كملحمتي جلجامش والأوديسة ومسرحية أوديبسُ. ويعرّف الفصل الثاني الطلبة بأهم الفلاسفة الذين ظهروا قبل سقراط. وأما الفصول المتتالية فتبحث على التوالي الفلسفة الإغريقية القديمة بدءًا بسقراط وأفلاطون وأرسطو ثم الفلسفة في عهد الرومان مع التركيز على ملحمة الأنيادة



لفرجيل ومقارنتها بأهم المدارس الأخلاقية التي انتشرت في الإمبراطورية الرومانية، مع إفراد بحث خاص للتفكير الديني والفلسفي عند القديس أغوسطينوس. أما في ما يتعلق بالفلسفة العربية والإسلامية فقد حاولت تقديم هذا الموضوع بشكل يجمع بين التفكير الروائي كما يظهر عند ابن طفيل والتفكير الديني والفلسفي عند الإمام الغزالي وابن رشد. أما الفصل الأخير فيتحدث عن ديكارت ونظرته إلى الفلسفة ومنهجه. وتلخّص خاتمة الكتاب المواضيع التي جرت دراستها وبعض التساؤلات والتطلعات الفلسفية التي تطرقت لها هذه الدراسة. وأود أن أشكر كل الطلبة الذين تسجّلوا في مساق مدخل إلى الفلسفة بين 2002 و2004 وشاركوا فيه بمداخلاتهم. كما أشكر كل الذين ساهموا في تحديد المواضيع التي يتطرق لها الكتاب وهم كثر ولا مجال لذكرهم. ولكن أود الإشارة بشكل خاص لبعض الزملاء الأفاضل الذين كان لهم بالغ الأثر في حياتي الأكاديمية وتطور أفكاري في حقل الإدارة الجامعية والتربية، وهم: الدكتور عبدالحميد حلاب والدكتور جورج خليل نجار والدكتور عصام زعبلاوي. ولا يسعني سوى أن أذكر بتواضع أيادي المطلِق الأول لأحلام الفكر والإبداع في هذا الجزء من العالم الشرقي والمحرك الأول لإنشاء جامعات وكليات ومعاهد ومدارس في إمارة الشارقة سمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي الرئيس الأعلى لجامعة الشارقة وحاكم الشارقة الذي جمع تلك النخبة من المفكرين والإداريين التي كان لي شرف الانتماء لها والعمل معها. وأشكر زميلي وصديقي الدكتور حسان دياب على ثقته بي ودعمه المستمر وخاصة بعد انتقالي للعمل في جامعة ظفار كمدير للقبول والتسجيل حيث كان له شرف قيادتها.

وما كان هذا الكتاب ليبصر النور لولا الحب والدفء والتشجيع الذي أحاطتني به زوجتي سلوى غالي وابنتاي ستيفاني ومارينا، ولولا النقد البنّاء الذي مارسته زوجتي في كل المراحل على كثير من الأفكار والتعابير الواردة في الكتاب فجعلتها أكثر نضوجًا وسلاسة. فلهن ولابني نوري ووالدتي أم إبراهيم أهدي هذا الكتاب.



الفصل الأول

مبادرات فكرية قبل الفلسفة

لمحة عن مميزات العصر الحاضر

نحن نعيش في عصر (IT) Information Technology تكنولوجيا المعلومات الذي يعني سرعة الاتصال والتخاطب وتداول الأفكار والانتقال من مكان إلى آخر بمنتهى السهولة والدقّة والسرعة. أدوات التخاطب هي الهاتف النقّال والثابت والتنقل السريع من خلال الطيّارة أو السيارة أو أية وسيلة أخرى. السلاح الذي يستخدم في الحروب هو في تطوّر مستمر ليكون أكثر فتكًا وأشد دمارًا للأعداء وأقلّ ضررًا على مستخدم تلك الأسلحة. القنابل الذريّة والهيدروجينية هي المحطات الرهيبة والأخيرة للحرب في هذا العصر. أما عن التقدم في عالم الطب وعالم الزراعة وتربية الحيوانات فقد بلغ درجات عالية تجعل زراعة أعضاء جديدة وتبديل أعضاء هالكة في جسم الإنسان والحيوان أمرًا ممكنًا وناجحًا حتى إننا على قاب قوسين من تحقيق الاستنساخ الحيواني والبشري تجاريًا.

لماذا الفلسفة؟

ماذا نريد من الفلسفة وواقع الأمر العلمي على هذه الدرجة من العلوّ



والشموخ؟ ولماذا ندرس تاريخ الفلسفة الذي يعيدنا إلى بدايات بعيدة في الزمن؟ وهل يمكننا أن نفهم تلك البدايات حتى بعد استعادتها؟ وما هو النفع منها أو الغاية من هذه الطريقة في دراسة الفلسفة؟ أما كان الأجدى بأن نركز أبصارنا على ما يحدث في العالم الآن وننسى الماضي بكل صوره وأشكاله ومعانيه، بما فيه الفلسفة؟ أما كان هذا أجدى وأنفع للجميع وبخاصة أنه يترك متسعًا من المساحة في الذاكرة والدماغ لا تشغله سوى الحقائق العلمية فقط؟ وهل يستطيع الإنسان القيام بهذا الفعل من النسيان كما لو كان يمحي delete ملفًا من على صفحة كومبيوتر؟ الحقيقة هي أننا لا نستطيع أن نمحي الماضي حتى وإن حاولنا، كما يمكننا محو ملف على الكومبيوتر. ولماذا نمحيه، على أية حال؟ أنريد أن نسطح أنفسنا إلى درجة تفقدها المخزون الذي يعطيها زخمها ودفعها وهويتها؟ كيف يستطيع أحدنا أن يرمي عن كاهله تاريخه وتاريخ بلاده وتاريخ الأمم المجاورة والعالم؟ وكيف يمكن للإنسان أن يتجاهل دينه وتاريخه والأديان الأخرى التي أثّرت ولا تزال تؤثّر على مفهومه الحالي لدينه وتاريخه وللمجتمع الإنساني؟ كيف نستطيع أن نتجاهل تاريخ العلم الذي لا يمكن فهم أحاجيه ومسائله الحاضرة من دون الرجوع إلى تطور العلم عبر العصور؟ إننا مهما فعلنا وحاولنا، فلسنا بمستطيعين التخلي عن التاريخ على مرّ حقباته وتجاربه. التاريخ هو تاريخنا وجزء من تكويننا ولا مفر من مواجهته ودراسته وفهمه فهمًا جيدًا.

العودة إلى الماضي

العودة إلى الوراء ليست إلى التلهي وإنما لكسب المعرفة بما حدث وفهم كيف وصلنا إلى ما نحن عليه. ومع ذلك فالعودة ضرورية ولكن ليست كافية. علينا أن نتطلع إلى ما سيكون. ولئن كانت الالتفاتة إلى الوراء سهلة ومعلومة التفاصيل وربما الدقائق، غير أن التطلع إلى الأمام تغشاه ظلمة المستقبل والجهل بما سيأتي. ومقارنة باليقين أو شبه اليقين بما جرى



في الماضي، يطالعنا عدم اليقين والتأرجح والتشتت في النظر إلى شؤون المستقبل. وهذا يدلّ دلالة واضحة على أننا نتأرجح سواء في تطلّعنا إلى الماضي أو المستقبل بين درجات من الجهل، تحكمه لحظات من اليقين سجّلتها أقلام المؤرخين. وحتى على هذه الدرجة من اليقين، هناك من يحاول العودة إليها وسبر أغوارها للتأكد من صحتها. وكلما سلّط عليها الدارسون الأضواء كلما وهنت رؤيتهم اليقينية واضطروا إلى إعادة تمحيص ما نعرف وتحديد التصور لما حدث.

هكذا فالعودة إلى الماضي ودراسة ما أُنجز ليست بهذه السهولة ولكنها خطوة لا بد منها. إنها خطوة ضرورية لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. من مرّ قبلنا، عاش لحظة الحاضر كما نعيش نحن. وسيأتي يوم نصبح فيه نحن الماضي ويعيش غيرنا لحظة الحاضر الذي نعيش وهكذا دواليك.

بوادر فلسفية

عودتنا إلى بوادر الفلسفة الأولى تأخذنا إلى ميلاد الفلسفة على يد الإغريق أو اليونانيين. وعلى الرغم من أن بداية الفلسفة لم تحدث فجأة ولم تأت من لا شيء، فقد سبقتها الميثولوجيا والشعر الملحمي والمسرحية وغيرها من الفنون الأدبية. ولكن من خلال الشعر الملحمي استطاع الإنسان أن يعطي معنى للوجود. والملامح التي أضفاها على الوجود جعلته يمسك بطرف خيط الوجود ويفهم مغزاه، وبالتالي استطاع أن يواجه الأحداث التي ألمّت به ويعرف كيف يتصرف إزاءها.

الإرث الملحمي

ولكن قبل الانصراف إلى دراسة المحيط الفكري الذي نشأت فيه الفلسفة اليونانية وبداية محاولة الإنسان اليوناني فهم الوجود من خلال الملاحم والشعر، علينا في ضوء التنقيبات الحديثة والاكتشافات التاريخية المتتالية أن نعرف في ما إذا كانت هناك وراء الملاحم اليونانية تأثيرات



وردتها من حضارة ما بين النهرين: دجلة والفرات. البنية الأسطورية البابلية تُشابه بنية الملحمة الإغريقية. فالآلهة والناس تتعاون وتتصارع: من الآلهة من يساعد الإنسان ومنها من يقاومه ويناصبه العداء. ولكن مخالفة القوانين والأعراف يجب أن يعاقَب عليها مهما كانت النتيجة، بحسب حكمة الآلهة نفسها. وهذه قواسم مشتركة نجدها في الملحمتين البابلية والإغريقية وقد تكون الملحمة الإغريقية تأثرت بالملحمة البابلية. وما يعزز هذا الاستنتاج كون الفلسفة ابتدأت مع طاليس أول الفلاسفة الذي كان على علم واسع بالحضارة البابلية وخاصة الحقائق الفلكية مثل الفصول الأربعة وتقسيم السنة إلى 12 شهرًا ومعرفة حركات النجوم والكواكب والأحوال الجوية وتأثير الكواكب والقمر عليها. وقد يكون طاليس قد زار العراق كما قد قام بزيارة لمصر وتعلم طريقة الحساب عند الفراعنة. فمن غير المستبعد أن لا يكون الشعراء أيضًا قد تأثروا بالملحمة الشعرية وأسلوبها وتعدّد الآلهة فيها.

اكتشاف الملحمة البابلية

حتى منتصف القرن التاسع عشر بعد الميلاد كان العالم يعتقد بأن حضارة ما بين النهرين في العراق لم تترك لنا سوى معالم أثرية من المنحوتات الحجرية في بابل ونينوى لتدل على التقدم العلمي والفكري في تلك الحضارة. وكنا نعلم سابقًا مدى اهتمام البابليين والسومريين بعلم الفلك والفراعنة بالرياضيات التي كانت ضرورية لبناء الأهرامات وجنائن بابل المعلّقة بدقّة، ولكن لم تترك هذه الحضارة إرثًا أدبيًا أو شعريًا عن رؤية شعوب تلك الحضارة للكون كما هي الحال في الآثار الأدبية في الحضارة الإغريقية. ولكن اكتشاف ألواح ملحمة جلجامش في منتصف القرن التاسع عشر ميلاديًا قد اضطرنا إلى تعديل معلوماتنا عن حضارة ما بين النهرين. فكما تدل تلك الملحمة الشعرية، لقد عرفت تلك الحضارة فن الكتابة وإن بأحرف مسمارية وأجادت استخدام الشعر لتعبر عن أحاسيس إنسانية ومخاوف واهتمامات لا تزال تؤرق شعراءنا وفلاسفتنا إلى الآن.



ملحمة جلجامش

الملحمة، كما هو معروف، هي فنّ أدبي يستخدم الشعر وسيلة ليخبر قصة طويلة عادة عن بطل أسطوري يشتهر بصفات خارقة ويحاول الشاعر من خلال تلك القصة أن يصوّر حياة شعبه ويسجل خصاله وبطولاته التي يتباهى بها أمام الشعوب الأخرى. تصور ملحمة جلجامش عدة نواحٍ في حياة الإنسان في بابل القديمة منها العلاقات السياسية التي تربط المواطن بباقي سكان المدينة والملك والعلاقات الدينية التي تربط الإنسان بالآلهة والعلاقات الشخصية التي تربط الرجل بأصدقائه وزوجته، كما تصور أيضًا مواجهة الإنسان للموت وسعيه للهرب منه والتوق إلى الخلود. وفي مجال تصويرها لهذه المجموعة من العلاقات الإنسانية استطاعت تلك الملحمة أن تقف وجها لوجه أمام مشروع فلسفي لم تتبلور معالمه إلا لاحقا مع فلاسفة الإغريق بدءا من القرن السادس قبل الميلاد.

جلجامش، البطل الذي تدور حوله أحداث تلك الملحمة هو ملك مدينة أوروك (هي اليوم ورقة في العراق) ملك عاتٍ جبار قاهر لشعبه وذو أبعاد أسطورية كونه ثلثي إله وثلث إنسان، لأن أمه كانت إلهة وأبوه إنسانًا يعتد بنفسه حتى يكاد رأسه يطال السماء زهوًا واختيالًا. فكان يرغم كل أبناء مملكته وبناتها على إجراء تدريبات عسكرية مستديمة وصارمة استعدادًا لخوض حروب لا تنتهي. كما كان يُطبّق حقوق السيد على كل الفتيات ويدخل عليهن قبل أزواجهن، وحقوق السيد هذه هي أشبه بضريبة اجتماعية سادت في العالم ولم يتم التخلص منها إلا بعد القضاء على الإقطاعية في أوروبا في القرن السابع عشر . تذمر أهل المدينة ورفعوا صلواتهم إلى أنليل إله الآلهة الذي استجاب لتضرعاتهم وطلب إلى أورور إلهة الصباح أن تخلق شخصًا ندًا لجلجامش يضع حدًا لتعدياته.

أخذت أورور ترابًا ونفخت فيه وخلقت إنسانًا أسمته أنكيدو Enkidu وكان مصيره تحرير الشعب من قبضة جلجامش القاسية. عاش أنكيدو في البرية حتى أصبح يافعًا يأكل ويشرب ويلعب مع الحيوانات التي ألفت إليه



ومنحته الشعور بالأمان. وكان هو بدوره يتعاطف معها ويدافع عنها. وكان يعي مخاطر الصيادين وأفخاخهم على الحيوانات، فيلجأ إلى تحطيم تلك الأفخاخ أو وضع أغصان شجر فيها لتنجو الحيوانات من الوقوع فيها. تذمر الصيادون من أنكيدو واشتكوا أمرهم إلى جلجامش الذي أمر بإرسال إحدى المومسات المقدسات أو المحظيات لإغراء أنكيدو وتحضيره، أي إلى النجاح في جذبه من عالم الحيوانات إلى عالم الإنسان والحضارة. فنجح مشروع تلك المومس وعلّمت أنكيدو كيف يتعامل مع الناس فأصبح يأكل مثلهم ويلبس ملابسهم ويتزين ويتعطر مثلهم ويتكلم لغتهم. ثم حدثته عن المدينة وملكها جلجامش وما يقوم به من أعمال تسبب بتأفف الناس منه والتمني بمجيء من يستطيع وضع حد لتعسفه.

دُعِيَ أنكيدو ليحضر حفلة زفاف في المدينة واستشاط غضبًا عندما علم بأن جلجامش يودّ الدخول إلى مخدع العروس قبل عريسها، فوقف بباب غرفة العروس ليمنع جلجامش من الدخول اليها. ثارت ثائرة جلجامش لأنها المرة الأولى في تاريخ المدينة يقف أحد رعاياه ليتحداه. فيتعاركان عراك الأبطال الأنداد ويفلح أنكيدو في إثبات أنه ندّ حقيقي لجلجامش ويعترف بتفوق جلجامش عليه ويقبل الهزيمة بكل اعتزاز وشموخ. ولكن بعد ذلك الصراع يصبح الاثنان صديقين حميمين لا ينفصلان عن بعضهما البعض.

يخطّط الصديقان لخوض معارك مشتركة والقيام بمغامرات لا تخطر على بال أحد فيقومان بمهاجمة أمبابا حارس غابة الأرز في لبنان ذي البأس الشديد ويقتلانه. ويعودان منتصرين إلى أوروك فيحتفل الشعب بنصرهما احتفالًا باهرًا ويقيم مهرجانًا كبيرًا احتفاءً بهما. تقع الإلهة عشتار بغرام جلجامش وتعرض عليه الزواج فيرفض طلبها لأنها لا تصون الوعد ولا تحفظ الود. وهنا تقع المعصية ويتحدّى إنسان الآلهة، ولذا عليه أن يدفع الثمن. ترسل عشتار وحش السماء ليأدبهما، ولكن الصديقين يشدّدان الخناق عليه ويقتلانه. لقد أصبحت قوتهما الآن بلا حدود. والتعاون بينهما



أضحى أسطوريًا. لقد تحدى الإنسان وطغى حتى في عقر دار الآلهة. لا ترضى الآلهة بالأمر وتحكم بالإجماع محولة حياة أنكيدو وجلجامش إلى جحيم. فيحزن جلجامش على موت أخيه حتى يكاد يموت هو نفسه. ولكن لا يلبث أن يستعيد عنفوانه ويقرر أن يتحدى الموت ذاته ببسالته المعتادة. وسوف لا يعرف اليأس إلى قلبه سبيلًا وسيقضي على الموت ليبقى هو خالدًا.

جلجامش يزور العالم الآخر

يقوم جلجامش برحلة إلى بلد الموت وعالم الخلود ويأتي إلى اتنابوشتيم الإنسان الذي علم من الآلهة بأنها ستغرق العالم في طوفان أكيد لن ينجو منه أحد. إذ نفذ ما أمرته به الآلهة أن يبني مركبًا يتسع له ولأسرته ويضع فيه أزواجًا من جميع أنواع الطيور والحيوانات لينجّي البشرية من الفناء. ففعل ذلك ونال الخلود. ولما أتاه جلجامش نصحه بالعدول عن البحث عن الخلود لأنه ليس من نصيب الإنسان الفاني. ولما ألحّ جلجامش على معرفة سر الخلود، طلب اتنابوشتيم منه أن يبقى صاحيًا مدة أسبوع وبعدها يخبره بكل شيء وطلب إلى زوجته أن تخبز رغيفًا من الخبز عن كل يوم يبقى فيه جلجامش نائمًا ففعلت. لم يستطع جلجامش الصمود أمام جحافل النوم فبقي نائمًا مدة سبعة أيام بعدد أرغفة الخبز التي احتفظت بها امرأة اتنابوشتيم. عندها أيقن جلجامش أنه لا يمكنه أن يبقى بلا نوم أبد الدهر طالما أنه لا يستطيع أن يبقى من دون نوم مدة أسبوع كامل. يعطي اتنابوشتيم نبتة إلى جلجامش تجدّد شباب من يأكلها قبل عودته إلى أوروك، ولكن عندما ينزل جلجامش ليستحم في النهر تأتي أفعى وتأكل النبتة فيتجدّد شبابها للحال تاركة جلجامش يجر ذيول الخيبة وراءه. ولكنه يتعلم حكمة جديدة بالنسبة له أن الإنسان لا محالة زائل وأن الخلود ليس من صفات الناس بل من صفات الآلهة. كل ما يستطيع الإنسان فعله هو أن يخلّد اسمه إما من خلال عائلته أو من خلال أعماله الجبارة أو الحسنة التي تبقى شاهدة عليه مدى الدهر.



دروس وعبر من هذه الملحمة

نلاحظ في هذه الملحمة كيف يسعى الإنسان ليضع ضوابط للمتغيرات التي تعصف به. فمنذ اللحظة الأولى في الملحمة نرى كيف حدّد سكان المدينة التي يحكمها جلجامش المشكلة كما وضعوا الحل لها. فتستجيب الآلهة لتضرعهم وتخلق إنسانًا مشابهًا لجلجامش. ويتعرّف الاثنان على بعضهما البعض ويصبحان صديقين حميمين لن يفرق بينهما سوى الموت. وكذلك عندما تواجه الرعاة مشكلة أنكيدو الرجل الذي خلقته أورور آلهة الصباح ليكون ندًّا لجلجامش يتوسلون إلى الملك كي ينقذهم منه. يتصور جلجامش الحل ويرسل محظية من الهيكل المقدس لتحضّر أنكيدو وتجلبه إلى عالم المدنية والحضارة. فالمدينة محدّدة المعالم والصفات تتحدّد فيها المسؤولية السياسية مع الواجبات المدنية. تعرف المحظية كيف تمدن أنكيدو وتعلّمه القراءة والكتابة وفن المسامرة وتثير فيه حب الملك وتعلمه ضرورة تقديم الولاء والطاعة له. ولكن في الحين ذاته تثير فيه حب مواطنيه والتعرف إلى قضاياهم ومشاكلهم السياسية التي يعانون منها نتيجة قسوة الملك عليهم. ويعرف أنكيدو أيضًا الحل لمشاكل سكان مدينة أوروك ويقرّر مواجهة جلجامش من موقف مساند للشعب فيتصدى لجلجامش في أول مقاومة حقيقية لجبروته. ولسكان المدينة دورهم فيستقبلون جلجامش وصديقه استقبال الفاتحين ويقيمون احتفالًا باهرًا لهما تتخلله الموسيقى والأهازيج والرقص ويشترك فيه جميع مواطني أوروك. وعندما تَعرِض عشتار الزواج على جلجامش يعرف تمامًا كيف يصدّها ويزدري بها معيّرًا إياها بعدم وفائها وإخلاصها لأزواجها السابقين. ويعرف أيضًا كيف يتخطى حدوده ويهين ابنة سيد الآلهة. وتعرف الآلهة ماذا يجب أن تفعل بمن يتعدى على حرماتها ويكيل لها الإهانات وتقرر موت أنكيدو. بعد فراق أنكيدو لم يستسلم جلجامش للأسى والموت بل حاول المستحيل ليصل إلى الخلود. وعرف اتنابوشتيم كيف يقنع جلجامش باستحالة حصوله على الخلود بعدما فشل الآخرون بإقناعه بحتمية الموت في المصير الإنساني.



استنتاجات فلسفية

من المشاكل الفلسفية التي نستخلصها من دراسة هذه الملحمة أن الإنسان يسعى دائما لحل المشاكل التي تعترضه وتذليل الصعاب التي تواجهه بإعمال فكره والتعاون مع الآخرين. ولكن هناك مشاكل لا يستطيع حلها فتبقى عصيّة عليه مثل مسألة الخلود. وعلى الإنسان أن يتقبل الحقائق التي لا يرقى الشك إليها. بقي جلجامش يشك في صحة المقولة التي يعرفها الناس جميعا حول حتمية الموت كمصير نهائي لكل إنسان، ولم يقتنع بها إلا بعد أن ثبت له بالبرهان الساطع أن الإنسان الذي لا يستطيع أن يغالب النعاس لمدة سبعة أيام يستحيل عليه أن يبقى خالدًا أبد الدهر.

استنتاج آخر أشمل وأعم

هذه الحقيقة الفلسفية حول اقتناع الإنسان بالحقيقة تظهر بوضوح في العملين الأدبيين اللذين سنبحثهما في هذا السياق. ففي ملحمة الأوديسة التي وضعها هوميروس في القرن التاسع قبل الميلاد تبقى بنيلوبي تشكك بهوية أوديسيوس زوجها الحقيقي إلى أن يقدّم لها البرهان الذي يزيل شكوكها ويقنعها بأنه هو زوجها وقد عاد بعد طول غياب. كما نرى السعي إلى الحقيقة والاقتناع بها كظاهرة أساسية في مسرحية أوديب الملك التي ألّفها سوفوكليس في القرن الرابع قبل الميلاد.

الإنسان اليوناني القديم

كان الإنسان اليوناني في الفترة الواقعة ما بين 1500 ق.م. و800 ق.م.، كالإنسان في بلاد ما بين النهرين، يجنح بخياله جاهدًا لوضع صورة عن الكون تخوّله معرفة ما يدور حوله في الطبيعة والإنسان. والصورة التي رسمها للكون هي بلا شك صورة أسطورية، ولكنها صورة قابلة للتصديق من الآخرين وثابتة، يستطيع من خلالها أن يعبر عن نفسه وأحاسيسه ومشاعره نحو المجتمع. فالأوديسة مثلًا، إحدى ملحمتي هوميروس، تظهر بكل وضوح أن الشاعر قد حدد في تلك الملحمة معالم العالم الذي يحيط



به بكل أبعاده. فالآلهة قد تحددت أدوارها والإنسان تحددت تصرفاته في المجتمع وكذلك دور الحيوانات، كما هي الحال في ملحمة جلجامش. الآلهة خالدة بينما الإنسان فان. والآلهة تعيش في جبل أوليمبس Olympus ولها طعامها الخاص ويحكم تصرفاتها قانون لا يسري على البشر. لها رئيس وسيّد مطلق هو زوس وكل إله يختص بمهنة أو صناعة معينة، ولكن الآلهة جميعًا تخضع للناموس الذي يحكم تصرف الكون بأسره. أما الناس فيعيشون في مجتمعات يحكم كل منها ملك سيّد يطيعه الجميع. ولكن جميع الملوك والأسياد ومن يتبعهم يخضعون لناموس واحد ومن يتخطى ذلك الناموس يكون عقابه شديدًا. والأوديسة تركز بشكل خاص على عاقبة التعديات التي يقوم بها الإنسان على النواميس الطبيعية والانتهاكات للأعراف الاجتماعية.

أوديسيوس الفطن وطروادة

لنأخذ مثلا أوديسيوس بطل تلك الملحمة. لقد كان داهية عصره وحكيم زمانه. لا يترك مجالا لإنسان آخر كي ينال منه. فهو سريع البديهة، قوي الساعد وقائد بارع. هو من أشار على اليونانيين باللجوء إلى الخديعة في خصامهم مع الطرواديين. كان اليونانيون بقيادة الملك أغاممنون قد حاصروا مدينة طروادة لمدة 10 سنوات من دون أن يستطيعوا دخولها عنوة لتأديب ملكها باريس الذي حل ضيفًا على الملك اليوناني مينالاوس، ولكنه وقع في غرام زوجته واختطفها مخالفًا بذلك أعراف الضيافة، وعليه أن يتحمل مسؤولية تلك المخالفة ويخضع للعقاب. وعلى اليونانيين جميعًا أن يهبّوا للانتقام من باريس ومدينته طروادة لأنه انتهك عرفًا هو جزء من الناموس الطبيعي. وطالما لم ينتقموا من المخالف، ستظل تلاحقهم لعنة الآلهة. فعليهم تنفيذ الحكم الإلهي فيه كي يكون عبرة لمن اعتبر ولتبقى القوانين الإلهية نافذة المفعول. ولكن اليونانيين فشلوا طوال عشر سنوات في زعزعة أسوار طروادة. فعند ذلك بدأ اليأس يتسرّب إلى قلوبهم وأخذوا



يتململون من طول الانتظار والابتعاد عن عائلاتهم، ولكن أوديسيوس أشار عليهم بأن يحاولوا دخول طروادة بالحيلة. فأمر بأن يُصنع حصان خشبي كبير يتسع لعدد من الجنود يتركه اليونانيون أمام بوابة سور طروادة، ويوهموا الطرواديين بأنهم يئسوا من دخول المدينة وقرروا العودة إلى بلادهم تاركين هذا الحصان هدية لآلهة طروادة. وعندما رأى الطرواديون فلول الجنود اليونانيين تبتعد عن أسوارهم ابتهجوا وفرحوا وخرجوا إلى الشوارع يحتفلون بنجاتهم من الوقوع في قبضة اليونانيين. وذهب بعض الجنود وجرّوا الحصان إلى داخل القلعة وراحوا يشاركون الجمهور فرحة النصر تاركين تقديم الذبيحة إلى وقت لاحق. ولكن عند حلول الظلام خرج الجنود من الحصان وفتحوا أبواب القلعة ليتدفق منها الجنود الإغريقيون ويذبحوا السكان المبتهجين والجنود السكارى ويدمروا طروادة تدميرًا كاملًا. وبهذا النصر التام يكون اليونانيون قد نجحوا، ولو بالحيلة، من الانتقام لعاداتهم التليدة والقوانين الإلهية وقطع دابر من انتهك حرمة الضيافة الملكية. فقتل باريس وأعيدت هيلين إلى زوجها مينالاوس.

اوديسيوس والسيكلوبس

لكن للحرب ذيولًا وبخاصة حرب طويلة كحرب طروادة. فلما عاد أغاممنون ملك أثينا لقي حتفه على يد القائد الذي أقامه مكانه بعد أن تزوج امرأته واحتل عرشه. فهذه الخيانة المزدوجة مخالفة صريحة للناموس الطبيعي. والعرف اليوناني يقضي بمعاقبة الخيانة الزوجية وخيانة الأمانة بالموت كما قضى بقتل خاطف هيلين زوجة الملك المضيف. إذ يقتصّ أوريستيس بن أغاممنون، عندما يبلغ سن الرشد، من القائد الخائن وزوجته ويستعيد عرش أبيه بعد أن يقتلهما معًا. أما أوديسيوس فيتشرد عن موطنه لمدة عشر سنوات أخرى تائهًا من مكان إلى آخر. فلا يخرج من متاهة إلا ليقع في أخرى ولا ينجح في مغامرة إلا ليقع ضحية مغامرة أخرى. وكلما دنا من هدفه في العودة الى مسقط رأسه وأسرته، كلما أبعده بوسايدون إله



البحر عن ذلك الهدف، لأن بوسايدون كان قد أقسم بأن يقتص من أوديسيوس لأنه فقأ العين الوحيدة لابنه السيكلوبس الكائن العملاق ذي العين الواحدة. لقد دفع حب الفضول والمغامرة أوديسيوس كي يزور السيكلوبس ويتعرف على عاداته ونظرته إلى الحياة، رغم احتجاج رفاقه ومساعديه. واكتشف بأن هذا الكائن العملاق لا تحكمه الأعراف والعادات التي تحكم باقي المجتمعات الإنسانية، إذ لا يفهم للضيافة معنى ولا يقيم للإنسان وزنًا. يأكل الإنسان كما يأكل الحيوان ولا فرق بين الاثنين. ويجد أوديسيوس نفسه في مهلكة أكيدة هو ورفاقه، فيلجأ إلى حيلة كي يفلت من قبضة هذا العملاق الوحشي، فيغريه بشرب قنينة من الخمر المعتق كثيرًا وعندما يفقد وعيه يفقأ عينه. يكذب على العملاق ولا يخبره باسمه كما يعمد إلى الخروج من المغارة مع مرافقيه بالتعلق في أسفل بطن خراف السيكلوبس التي كان يتفحصها جيدا قبل أن يتركها تذهب لترعى ليتأكد من عدم وجود أي شخص على ظهرها.

ولكن بوسايدون إله البحر أب السيكلوبس يغضب كثيرًا عندما يعلم ما فعل أوديسيوس بابنه ويقرر عدم السماح له بالعودة إلى مملكته. أما الإلّهة أثينا إلهة الحرب فقد أعجبت بدهاء أوديسنيوس وجبروته، ووقفت إلى جانبه وحاولت مساعدته. ولما رأت أن بوسايدون قد غادر البحر وذهب لقضاء عطلة في أثيوبيا في مجاهل أفريقيا الداخلية، دخلت على أبيها زوس الذي كان يرأس اجتماعًا للآلهة وطلبت إليه أن يأمر بعودة أوديسيوس إلى عائلته. فقد نال هذا البطل جزاءه الكافي من العقاب والعذاب وبقي بعيدًا عن عائلته لمدة عشرين سنة. فيشتاط زوس غضبًا من تصرفات الناس التي لا تحترم النواميس الإلهية ويجلبون المصاعب لأنفسهم ومن ثم يلقون باللائمة على الآلهة لإيقاعها القصاص العادل بهم، مع أنه هو نفسه لا يدّخر وسعًا في تذكير الناس بالقوانين الإلهية وضرورة الانصياع لها. وبالرغم من ذلك فهو مستعد لقبول وساطة ابنته أثينا ليساعد أوديسيوس في العودة إلى مملكته طالما أن عقابه لا يشمل بقاءه بعيدًا عن



وطنه إلى الأبد. فيصدر أمرًا إلى أرتيميس، إله البرق، ليحث الحورية كليبسو التي كانت تحتجز أوديسيوس على جزيرتها للسماح له بالعودة إلى دياره.

اوديسيوس وكليبسو

لا بد من التوقف قليلا عند علاقة كليبسو بأوديسيوس خصوصًا وأن عصرنا يشهد إعادة تقييم لكل العلاقات بين الجنسين بما فيها معنى الحب والإخلاص. لقد أنقذت كليبسو الجنية بارعة الجمال التي تعيش وحيدة في جزيرتها الكبيرة أوديسيوس من الموت الذي كاد يدركه. فاعتنت به وهيّأت له سبل الحياة. ولكنها وقعت في غرامه وطلبت الزواج منه مقدمة له الخلود هدية، ولكنه رفض الزواج منها لأنه يود العودة إلى زوجته وابنه. هنا تجدر الإشارة إلى طريقة أوديسيوس في رفضه عرض الزواج عليه من كليبسو. فقد مدح كليبسو وكرمها وجمالها وحبها له، ولكنه ذكّرها بآلامه التي لا تبرحه وحنينه الذي يؤرقه ويدفعه للعودة إلى بلده. ومع أنه استلذ أوقات السمر معها واستطاب ما قدمت له من متع، إلا أنه كان دائمًا يظهر لها أولية تمسكه بالعودة إلى مملكته. يترك الشاعر اليوناني عنان الخيال للقارئ كي يرسم حدود العلاقة بين كليبسو واوديسيوس، بينما يصف أدق التفاصيل في حياة بنيلوبي وعلاقتها بمن كان يتقدم لطلب يدها للزواج .فالحدود التي كانت تحكم تصرفات بنيلوبي هي الوفاء على العهد والإخلاص في الزواج إلى النهاية من دون التنكر لعادات المجتمع وآدابه. غايتها هي الحفاظ على عائلتها وصونها من الضياع على طريقتها، بينما أوديسيوس كان يشاركها الرغبة نفسها ولكن على طريقته الخاصة مع الفارق الواضح بين الطريقتين. يبدو أن هوميروس تقبل ازدواجية السبل مع أحادية الهدف، شأنه في ذلك شأن مجتمعه، مما أدى إلى جمع شمل الزوجين في مشهد مثير تغتسل فيه مشاعرهما التي أتعبتها السنون، فيؤخر الفجر طلوعه ليطيل ذلك المشهد



الذي أجاد هوميروس في وصفه. ولكن الكثير في عصرنا، لدواعي الإسراف في تطبيق أحادية المعايير بين الجنسين، حتى في المشاعر، يتهم هوميروس بالتمييز والتحيّز لازدواجية تحظى فيها الذكورية بفوقية سيادية، مفضلين على ذلك الانحياز لأحادية جنسية مطلقة وإن أدت إلى زوال العائلة، فيكونون كمن يرمي المولود مع ماء غسيله.

أوديسيوس وبنيلوبي زوجته

عندما يعود أوديسيوس إلى مملكته تخبره أثينا بما حلّ بزوجته بنيلوبي. فقد بقيت طوال عشرين سنة وفية على عهده، بالرغم من أن الشبّان المتهورين لم يتركوها على حالها بل قَدِموا من كل حدب وصوب ليخطبوا ودّها والزواج منها. أما هي فلم تكترث لهم. أنزلتهم في قصرها على الرحب والسعة واستضافتهم، كما تتطلبه العادات وتقاليد الكرم، ممتنعة عن الزواج متعللة برغبتها بتربية طفلها. وكانت تعد من يطلبها للزواج بأنها سترد عليه الخبر اليقين فور انتهائها من حياكة كنزة تعدها لابنها. ولكنها كانت تفك في النهار ما حاكته من الخيطان في الليل لتعيد حياكته من جديد ومن ثم فكه مرة أخرى. وبقيت تتصرف على هذا المنوال طيلة غياب زوجها معللة نفسها بأمل عودته. ولكن كلما طالت عودة أوديسيوس كلما ساءت حال القصر وبدأ خطّابها يفقدون الصبر ويسيئون معاملة الخدم ويسببون الإزعاج لسكان القصر بصخبهم وضجيجهم حتى ضاقت بهم ذرعًا. وبلغت بهم جرأتهم بأن ناصبوا ابنها الشاب تليماخوس الذي بلغ من العمر 20 سنة العداء ونصبوا له كمينا بغية قتله والتخلص منه. ولكن أثينا أنقذته من أيديهم وأرسلته ليقوم بجولة على الملوك الذين حاربوا مع والده في طروادة ليستطلع حقيقة مصير أبيه. ولكن أثينا ساعدته على العودة في الوقت المناسب إلى بيته ليكون بجانب والده حين يحين وقت الانتقام من الخطّاب الذين كثرت جرائمهم وازدادت سطوتهم على أهالي قصر أوديسيوس.



اوديسيوس يتخلّص من الخطّاب

يعود أوديسيوس إلى القصر في زي شحاذ ويوهم الجميع بأنه شحاذ فقير معوز ولكنه يطلب رؤية الملكة بنيلوبي ليخبرها بأنه سمع أخبارًا خلال تجواله عن قرب عودة زوجها أوديسيوس إلى المدينة. ومن ثم يدبر خطة محكمة مع ابنه وأحد حراسه القدامى الأوفياء للقضاء على الخطّاب المجتمعين في القصر. وينجح أوديسيوس بمساعدة أثينا في القضاء على الخطّاب جميعًا ويحرر زوجته منهم . ولكن الانتصار على الخطّاب كان أهون من كسب ود زوجته التي أصبحت في خلال غيابه صاحبة حنكة وحكمة لا تقل عن حنكته وحكمته. فمن أين لها أن تعرف أن هذا الشخص الجبار الذي قتل الخطّاب هو زوجها؟ أليس ممكنًا أن يكون شخصًا آخر يتظاهر بأنه أوديسيوس؟ لقد وقع أوديسيوس في فخ دهاء مماثل لدهائه ولا يستطيع أحد أن ينقذه من الورطة التي وقع فيها. فكل المشاعر الإنسانية في لحظة نصر كهذه تدعو إلى الابتهاج والاحتفال. وهذا ما عبّر عنه ابنه تليماخوس الذي أنّب والدته لعدم تعرّفها على زوجها والإسراع للارتماء بين ذراعيه. إن شكوك بنيلوبي جعلتها أسيرة تلك الشكوك ولم تستطع الفكاك منها بالسهولة التي كان ينتظرها ابنها وزوجها منها، إذ لا مجال لدحض الشك باليقين في نظرها إلا بطريقة واحدة. عليها أن تختبر هذا الرجل الذي نكّل بالخطّاب ويدعي أنه زوجها. فتأمر الخدم بأن يجلبوا السرير الزوجي لأوديسيوس لتمتحنه بنفسها على الملأ. فيصرخ أوديسيوس في وجهها غاضبًا. إذ كيف لإنسان أن يجلب السرير الزوجي، الذي نحته هو بيديه وسط شجرة زيتون راسخة في الأرض ورصّعه بالنقوش وزيّنه بالزخارف والمرجان! أهل أقدمت على خيانته وأبدلت سريرهما الزوجي؟ عندما سمعت هذا الوصف الدقيق لسريرهما الزوجي الذي لم يره إنسان غير زوجها أوديسيوس انهارت ولم تستطع أن تتماسك نفسها. إذًا هذا هو أوديسيوس نفسه زوجها وحبيبها عاد إليها الآن. فارتمت بين ذراعيه وأسلمت نفسها له وسط بكاء الخدم وبهجتهم بعودة ملكهم.



هدف هوميروس من الأوديسة

هوميروس يعرف جيدًا وقع النهاية السعيدة على سامعيه وقرّائه. فهو يشيد بالناموس الذي لا يتغير في عالم متغير ومتحول. هناك صفات لا بد من توافرها في المجتمع إذا كان لذلك المجتمع أن يثبت. الثقة والأمانة الزوجية Faithfulness والوفاء صفات ضرورية للمجتمع ومن دونها لا يتم أي تقدم أو عمران. إن محافظة بنيلوبي على عهد زوجها طيلة عشرين عاما حفظ عودة أوديسيوس من الانهيار وحافظ على عائلته وعرشه. وكذلك حافظ أوديسيوس على عهده الزوجي بالرغم من طول السنين والمخاطر والشهوات التي كانت تحيط به من كل جانب. لقد أسبغ الشعر الملحمي على عواطف إنسانية أبعادًا أسطورية فضخّمها وكبّرها ليجعلها عذبة على الآذان وسهلة على اللسان يتداولها الناس ويتّعظون بها في حياتهم اليومية.

أثر الأوديسة عبر الأجيال

بالرغم من أن الأوديسة قد نُظمِت في القرن التاسع قبل الميلاد، إلا أن تأثيرها على الأجيال المتتالية لم يفتر. وقد شهد عصرنا إعادة إخراجها في أشكال فنية مختلفة منها الأفلام السينمائية والصور المتحركة لتقريب فهمها من الأطفال. والسبب في هذا التأثير هو أنها تصوّر مشاعر وعواطف جوهرية بالنسبة لكل إنسان. مشاعر مثل حب الوطن وحب العائلة والإخلاص والوفاء وحب المغامرة والصراع بين حب الذات وحب الآخرين. ولكن أهم ما فيها هو تصويرها لنموذج من العلاقة الزوجية المبنية على الحب والاختيار تفرق بين الزوجين قسوة الزمن والقدر من دون أن تستطيع أن تدمرها، فبقيت طافية على سطح الزمن يعلل كل من الزوجين أمل اللقاء ويدفئ مشاعرهما شوق العودة ويهديهما الصبر على المحن. وبعد طول الزمن يجتمع الشمل ويتم اللقاء وتتحد العائلة. والقيم التي أثبتت فاعليتها وهدت المجتمع اليوناني القديم وعزّزت مكانة العائلة فيه لا تزال قادرة على تحريك مشاعرنا وهدايتنا إذا أمعنا النظر في معانيها.



مسرحية أوديبوس أو أوديب الملك

لكن الشِّعر لم يكن كله ملحميًا ومع هذا استطاع الشعراء استخدام أساطير وردت في الشعر الملحمي ليعبّروا عن مشاعر وتصورات كثيرة هي من صميم الحياة والمجتمع السياسي. استطاع الشعراء أن يستخدموا الثابت الأسطوري ليفسروا ويعلّلوا التحولات الاجتماعية التي كانت تسيطر على حياة الناس أفرادًا ومجتمعات. لنأخذ مثلًا على ذلك مسرحية أوديبوس ملك ثيبا للشاعر اليوناني الشهير سوفوكليس. تضج هذه المسرحية الخالدة بالأطروحات الفكرية والمقولات الشاعرية. ولا يمكننا تناولها جميعًا في هذا السياق. ولكننا نستطيع التركيز على واحدة منها مثل الشعور بمخافة الإنسان لله والخوف من مخالفة القوانين الإلهية. لقد ركّز فرويد، عالم النفس النمسوي الشهير (1856 - 1939) على الرمز الجنسي في المسرحية وأبعادها الإنسانية وأسماها "عقدة أوديبوس" Oedipus Complex. وتتعلق هذه العقدة بحب الابن لأمه ورغبته في قتل أبيه مثل ما حدث في مسرحية أوديبوس وإن كان لا شعوريًا أو لا إراديًا. أخذ سوفوكليس الأسطورة التي كانت واسعة الانتشار في عصره والتي مفادها أن هناك شخصًا اسمه أوديبوس قد قتل أباه وتزوج أمه، فأعاد صوغها بشكل دراماتيكي مثير وسبكه ضمن نظرة فلسفية للقضاء والقدر يظهر فيها الإنسان أعجز ما يكون عن تغيير مجرى حياته الذي رسمته له الآلهة قيد أنملة. لقد سرت نبوءة في ثيبا، وهي مملكة يونانية لعبت دورًا بارزًا في التاريخ اليوناني القديم، تقول: سيولد للملك ابن يقتل أباه ومن ثم يتزوج أمه. فعندما ولد له صبي قرر التخلص منه واستباق قتله، ولكن أمه أشفقت عليه وطلبت من الملك أن يرسل الولد مع أحد الحراس إلى الجبال الوعرة ليتركه هناك لتأكله الذئاب، فتكون ميتته في الجبال أهون عليها من قتله في قصرها. ولكن الحارس الذي أخذه ليتخلص منه التقى بصديق له يعيش في مملكة كورنث المتاخمة وأخبره بنيته التخلص من الصبي الذي كانت ربطت قدماه بحبل أدى إلى إجراء عاهة مستديمة فيهما وأورثته اسمه



"أوديبوس" الذي يعني صاحب القدم المعقوس. فاقترح ذلك الصديق بأن يأخذ الطفل ويعطيه إلى ملك كورنث الذي لم يكن يرزق أولادًا فيتربى في كنفه، فينقذ الولد من الموت المحتم فيما لو ترك للسباع والضباع والوحوش المفترسة لتأكله. وكان له ما أراد.

أوديبوس وعزاف دلفي

شب أوديبوس في بلاط ملك كورنث وكان فتى نبيهًا ذا قوة وحنكة. وذات يوم عيّره أحد اترابه بأنه ليس الابن الحقيقي للملك. فغضب أوديبوس وذهب إلى معبد دلفي Delfi ليستشير كاهن الإله أبولو في الأمر فأخبره بالنبوءة التي تقول إن أوديبوبس سيقتل أباه ويتزوج أمه. فهاب أوديبوس الموقف ولم يعد إلى كورنث البتة، بل سلك طريقا آخر قاده إلى مفترق طرق شهير، التقى هناك بعربة تقلّ رجلًا هرمًا وتحيط به ثلة من العساكر حاولت إزاحته من الطريق بالقوة. فتصدى لهم وأبادهم جميعًا بمن فيهم الملك ولم ينج منهم سوى حارس هرم فرّ إلى ثيبا ليخبر الناس بما جرى. تابع أوديبوس طريقه إلى المدينة فأوقفه عند أسوارها كائن نصفه إنسان والنصف الآخر حيوان كان يطرح أحجية على كل من يود الدخول إلى المدينة، فإذا لم يستطع حلها كان الموت المحتم مصيره، وما نجا حتى ذلك الحين أحد. وكان السؤال: "ما هو الشيء الذي يمشي على أربع فاثنتين فثلاث؟" ففكّر أوديبوس وقال "الإنسان" : يدبّ على الأربع وهو طفل، ثم يمشي على رجلين حين يكبر ثم يستعين بعكاز في أيام الشيخوخة. مات الوحش للتو وأنقذت ثيبا من شره. فخرج الناس لاستقبال هذا الرجل المنقذ استقبال الأبطال والفاتحين وأسبغوا عليه الحلي والهدايا ورشقوه بالأزهار وتوّجوه ملكًا عليهم مكان ملكهم الذي قتل وزوجوه إمرأة الملك. فحكم بنزاهة وعدالة.

شعب ثيبا والوباء

غير أن القوانين الإلّهية يجب أن تسري وتطاع حتى على سكان مدينة



ثيبا الذين نسوا في فرحتهم تلك القوانين. كان عليهم إيجاد قتلة ملكهم وإنزال العقاب بهم، ولكنهم انشغلوا عن ذلك بفرحتهم بموت الوحش الذي كان يحرس أبواب المدينة. فأنزلت الآلهة بأهالي المدينة وباء الطاعون الكاسح الذي كاد يفنيهم. فتجمع العديد منهم أمام قصر الملك يستجيرون به ويتوسلونه كي ينقذهم من شر هذا الوباء كما أنقذ المدينة سابقًا. فيقسم الملك أمامهم بأنه لفاعل مهما كان وليكتشفن الجناة الذين قتلوا الملك المغدور كائنًا من كانوا وينزل بهم أشد العقاب وينفيهم من المدينة، ولن تأخذه رأفة حتى ولو كان الجاني هو نفسه.

اوديبوس يرسل كليون إلى العراف دلفي

يضع أوديبوس خطة محكمة ويبدأ بإرسال كليون شقيق زوجته جوكستا الذي هو ولي عهده ومحطّ ثقته إلى معبد دلفي ليستشير كاهن أبولو في الأمر. فيعود كليون مثقلا بالهموم والحيرة إذ إن عراف أبولو قد أشار إلى أن أوديبوس هو القاتل. فيستقدم معه العراف الذي كان ضريرًا إلى ثيبا لفداحة الأمر ويخبر أوديبوس بما قاله أبولو ويطلب منه التأكد من النبأ بسؤال العراف نفسه. يستشيط أوديبوس غضبا ويتهم كليون بتدبير مؤامرة عليه بالتواطؤ مع هذا العراف الأعمى. لقد عاد كليون ليسدد ضربة قاسمة لأوديبوس ويضع حدًّا لكل خططه المحكمة لإيجاد قتلة الملك السابق. وكل الخطط التي أعدها تسير بهدي العقل والاتزان والموضوعية. ولكن كليون قلب المعادلة رأسا على عقب. لقد لجأ إلى أساليب فوق عقلية بل لا إنسانية. إذ كيف يعقل أن يكون القاتل أوديبوس نفسه وهو لم ير الملك في حياته أبدا؟ كيف سمح كليون لنفسه بتصديق مثل هذه الترهات ويعيدها على مسامعه وجهًا لوجه؟ فليس عند أوديبوس أي دافع ليقتل ملكًا لم يصادفه أبدًا في حياته ولم يتخاصم معه، كما أنه لم يكن ليطمع أبدًا ليكون ملكًا على ثيبا، لأنه الوريث الشرعي لملك كورنث. فيستنتج أن لا بد في الأمر دسيسة ويأمر بوضع كليون في السجن قبل أن تنجح مؤامرة كليون



والكاهن وتقوّض العرش وتُعمِّم الفوضى في المدينة. يتصرف أوديبوس من منطلق الحرص على المدينة والمحافظة على النظام. يطلب كليون من أوديبوس تحكيم العقل لأن ليس في الأمر مؤامرة فهو لا يزال في خدمة الملك وطاعته، وهو الوارث للملك على أية حال. فلماذا يستعدي الملك ويرث ملكًا مزعزعًا؟ إنه أرسل بمهمة وعاد بها كما أُمر. أما عن تعلّيل ذلك فليسأل العرّاف.

أوديبوس وكاهن دلفي

يطلب أوديبوس من الكاهن الإدلاء بما يعرف عن الأمر، ولكن الكاهن يلوذ بالصمت ويرفض الكلام بادئ الأمر. إنه يفضل عدم الخوض في خضم هذا البحر المتموِّج بالآلام. تثور ثائرة أوديبوس وتتأكد له المؤامرة المدبرة ضده ويتهم العراف الضرير بالجهل، لأنه أعمى معيّرًا إياه بعماه ولا يستطيع رؤية أي شيء. فيجلجل الكاهن في وجه أوديبوس ويتهمه بالجهل بأصله ومولده ويعيره ببصره الذي لا يستطيع أن يرى أي شيء به أو أن يعرف أي شئ رغم تمتعه ببصر حاد. لقد تعقدت الأمور ولا مجال للتراجع. كان اهتمام أوديبوس منصبًا أولا على معرفة قاتل الملك، أما الآن فهو يود معرفة أصله هو. فمن يكون هو؟ يصب العراف الزيت على النار ويكشف الحقيقة فيقول: "أوديبوس أنت قاتل الملك الذي هو أباك ومتزوج من الملكة زوجة الملك السابق التي هي أمك وقد أنجبت أولادًا هم الآن إخوتك" . لقد ارتكب أوديبوس معصية المعاصي وخالف القوانين الطبيعية ولا ملاذ له في الأرض كلها. ويل له. هو علة الوباء في المدينة وسبب أحزانها. فلتضرب الصواعق الأرض ولتلتهم النيران القصر. لقد دخل أوديبوس في متاهة وهو على شفا الهاوية ولا سبيل للنجاة أمامه.

رسول من مدينة كورنث

تتدخل جوكستا لتنقذ أوديبوس وتؤكد له أن كلام العراف مجرد خرافات لا أساس لها من الصحة وعليه ألا يعيرها اهتمامًا كثيرًا. والعراف



سيلقى جزاءه في السجن عقابًا على تجروئه على اتهام الملك، ولكن أمور المملكة لا بد من متابعتها واستقبال زائر من مدينة كورنث يحمل له نبأً مهمًا. يدخل الرسول ليخبره أن ملك كورنث قد توفي وأن عليه أن يعود ليستلم الملك مكانه. تفرح جوكستا بالخبر وتعتبره دحضًا صريحا لترهات العراف واتهاماته الجنونية. يقتنع أوديبوس بالخبر ولكن شيئًا ما لا يزال يزعجه. لقد توفي والده ولا مجال لتحقق النبوءة الآن. ولكن أمه لا تزال على قيد الحياة ويخشى أن تتحقق النبوءة ويتزوج أمه. تحاول جوكستا مواساته وتحثه على أن يصمّ أذنيه عن سماع مثل هذه الأوهام التي يبددها نور الواقع. في عالم الأحلام تراود الإنسان احتمالات يصعب حصرها بما فيها القتل والزنى ومع ذلك لا يعيرها الناس بالغ أهمية. ويؤكد الرسول لأوديبس عدم ضرورة مثل هذا الخوف لأن ملك كورنث لم يكن والده الحقيقي وملكة كورنث ليست أمه الحقيقية. إنه هو الذي أخذ أوديبوس طفلًا من صديق له يعيش في الجبال المتاخمة لمملكة ثيبا. ها قد أتى بالأخبار من لم تزود. بدأت الصورة تتضح أكثر. فإن لم يكن هو ابن ملك كورنث، فابن من يكون؟ لقد أتى هذا الرسول بحل لمشكلته مع كليون ودحض اتهامات الكاهن ولكنه في الآن ذاته حمل معه بداية مشاكل لا تحصى وهي من ناحية أخرى تزكي اتهامات العراف. الحل إذًا بيد الحارس الذي سلّم ذلك الطفل إلى هذا الرسول. فليأت به.

اوديبوس والحارس الذي تسلَّمه من أمه

يرسل أوديبوس في أثر ذلك الرجل ويتضح أنه هو نفسه الحارس الذي نجا من الموت على يد الشخص الذي قتل الملك ومن ثم نصبته ثيبا مكان الملك المقتول. لقد أضحت الصورة كاملة وبلا لبس: الطفل الذي أعطته جوكستا للحارس كي يتخلص منه، لم يقتله، بل أعطاه لصديق له سلمه بدوره إلى ملك كورنث، وهو نفس الشخص الذي كبر لاحقًا وقتل الملك الشيخ الذي كان أباه وهو نفسه الذي تزوج جوكستا الملكة التي



كانت أمه. اللغز قد حلّ وبانت الحقيقة ناصعة. فأسرعت جوكستا إلى غرفة مجاورة وشنقت نفسها، أما أوديبوس فقد استل الدبوس الذهبي الذي كان في سترتها وفقأ عينيه كي لا يرى أحدًا من الناس حتى ولا أباه في العالم الآخر.

تحقق النبوءة

لقد تحققت النبوءة وزالت الشكوك برغم كل المحاولات الإنسانية التي تدخلت لتقف حجر عثرة في وجهها. الإرادة الإلهية تحققت رغم أنف الإنسان ورغم إرادة الإنسان. حاول أوديبوس جاهدًا كي يهرب من قدره ومن حكم الآلهة عليه ولكنه لم يجد مفرًا. ولم تنفع محاولات أبيه وأمه والحراس في تغيير مسير النبوءة. إن المفر الذي ظنه أوديبوس بأنه الملاذ الأمين كان بحد ذاته الشباك التي أوقعته في المصيدة وقادت إلى تحقيق الإرادة الإلهية.

مصير الإنسان وحريته

يعلم الإنسان أن نبوءة مثل هذه يصعب تحملها وتنفيذها، لا بل فهمها. إذ كيف يعقل أن تضع الآلهة قانونًا يقضي بعدم قتل الوالدين أو الزواج من أحدهم، وتحكم على أوديبوس من قبل أن يولد بأنه سيقتل أباه ويتزوج أمه، وأن لا محالة سيفعل ذلك مهما حاول جاهدًا الهرب من ذلك المصير؟ أم أن الأمر لا يعدو كون الآلهة وضعت القانون ورأت فقط أن أوديبوس سيفعل ذلك من دون أن تتدخل لإرغامه على ارتكاب ذلك الفعل؟ أين مسؤولية أوديبوس عما حدث؟ أين موقع القصد من الأفعال؟ هل هناك سلسلة محتم وقوعها من نتائج تعتمد ضرورة على نتيجة الفعل الأول في تلك السلسلة؟ من هو المسؤول عن مقتل لقيس الملك الذي هو والد أوديبوس؟ هل هو الملك نفسه؟ أم جوكستا؟ أم الحارس الاول؟ أو الراعي الذي اعطى الطفل إلى ملك كورنث؟ أم أن علينا أن نفسر النبوءة وحدوثها بالرغم من إرادة الإنسان على طريقة سقراط وحكمته؟ من هذا



المنطلق تكون الآلهة وضعت قانونا ضد زواج القربى incest وحكمت على أوديبوس بمخالفة ذلك القانون. لماذا؟ اليس في ذلك ظلم لذلك الشخص الذي قدر له ذلك المصير من دون إرادته؟

اوديبس من منظار سقراط

إذا طرحنا تلك الأسئلة من منظار سقراط، الفيلسوف الذي سنبحث أفكاره في فصل لاحق، وجدنا أن الإنسان لا يعرف شيئا وأن حكمة الإنسان لا تساوي شيئا في نظر الآلهة. وما مسرحية أوديبوس سوى مثال ساطع عن جهل الإنسان ومقدار عجزه عن فهم الألغاز المحيطة به، بما فيه اللغز الاكبر الذي هو وجوده أو الغاية من وجوده. وطالما أن هذا اللغز الكبير يستحيل فهمه، تبقى الحكمة الأسمى هي ليس فقط كما قال سقراط: إننا نعرف أننا لا نعرف شيئا، بل أيضًا إن أي وسيلة نتبعها للوصول إلى تلك المعرفة هي سيان أكانت عملا مسرحيا أو ادبيا أو فلسفيا أو علميا موضوعيا. المهم هي النتيجة وليس القصد من وراء النتيجة. الإنسان يفر دائما إلى القصد، يختبئ وراءه لأنه من صنعه، بينما النتيجة يبقى عاجزا عن تفسيرها. تبقى هي مطروحة هناك ويحاول هو تقديم التفسيرات لها الواحد تلو الآخر، من دون جدوى ومن دون أمل بالحل. فقط محكوم عليه بتقديم الحلول. ومصيره تمامًا مصير سيزيفس الذي حكمت عليه الآلهة بأن يحمل صخرة إلى قمة الجبل التي ما أن يصلها حتى تفلت منه الصخرة وتتدحرج إلى أسفل. فيعود ليحملها ثانية إلى القمة، وتعود هي لتتدحرج إلى الحضيض مرة أخرى، وهكذا دواليك إلى الأبد وبلا جدوى.

مقارنة بين الإرث الأدبي والفلسفة

الفرق بين جلجامش وهوميروس وسوفوكليس من ناحية وسقراط وغيره من الفلاسفة من ناحية أخرى، رغم التشابه في نظرتيهما للإنسان، هو أننا مع سوفوكليس والشعراء نحصل على رؤية وتشابيه واستعارات



خلابة بلا تفسير ولا حجج، بينما نرى سقراط ومعه الرعيل الفلسفي كله يهتمون بإعطاء الحجج والأدلة والبراهين على المواقف التي يتخذونها. وإذا أعيتهم الحجج والبراهين يأتون باستعاراتهم ويقدمون الدون من لغة شعرية ليستروا ما لا يستطيعون التعبير عنه بأكثر من ذلك. وهذا الفرق بين الأدب والفلسفة سيظهر بوضوح أكثر في الفصول التالية. ولكن على أقل تعديل إذا ما قادت الفلسفة والشعر إلى نفس النتيجة أضحى الأمر سيانا ووصلت الرسالة: فلا قديم بمفرده يجدي ولا حديث بذاته ينفع. كل إبداع من وجدان أو حجج إنما هو زرع ينبت في قلب من يهوى التفكير ويتلهف للوزن والكلمة. وهنا لا يعود للتمييز من وزن بين ما أنبته الماضي ويثمره الحاضر. يصبح العالم متوحدًا في الخلود، يتوحد بالرغبة في الزرع والرغبة في أن تثمر الحياة. غاية العلم زرع هذه الحقيقة في قلوب من يطلبه أينما كان وفي أي زمان فيتوحد الطالب والمعطي والمرشد والمريد. هذا هو الإرث الثابت نجده في الإنسان في كل زمان ومكان، وأما المتحولات التي تأخذ أشكالًا متعددة في الشعر والأدب والفلسفة فتبقى كلها تقريبية. ويبقى الإنسان عصيًا على الفهم. ولكن لكل محاولة لفهم الإنسان جاذبيتها ومشروعيتها بما فيها الأساطير والروايات والقصص التي أخصبتها مخيلات الشعراء قبل بداية الفلسفة وكانت محط دراستنا في هذا الفصل.



الفصل الثاني

سقراط (470 - 399 ق.م.)

عاش سقراط، الفيلسوف اليوناني الشهير، في القرن الرابع قبل الميلاد. وُجِّهت إليه عدة اتهامات وحُكم عليه بالموت بشرب السم سنة 399 ق.م. حاول أحد تلامذته مساعدته على الهرب من السجن عندما كان ينتظر تنفيذ الحكم فيه، لكنه رفض الفرار من السجن مفضلًا الموت على أن يُكمَّ فمه ويتخلى عن البحث عن الحقيقة. ولذا يعد أول شهيد في الفلسفة ويعتبر مثالًا في التضحية والسعي الجدّي نحو الحقيقة. كما تتحدد معه البداية الحقيقية للفلسفة، وكل ما سبقه من فلسفة يدخل ضمن فلسفة ما قبل سقراط. اهتم معظم الفلاسفة الذين سبقوه، كما سيأتي، بالطبيعة وأصل العالم واللغة، أما هو فحوَّل أنظاره نحو النفس وضرورة معرفتها، لأنها نقطة الانطلاق الفلسفي.

اختلاف سقراط عمن سبقه

لقد بدأت الفلسفة اليونانية مع طاليس قبل سقراط بحوالى قرنين من الزمن، ولكن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا يهتمون مثل طاليس وديموقرايطس بالطبيعة في الدرجة الأولى. فقد اعتبر طاليس أن الماء هو أصل كل شيء في الوجود، كما اعتبر ديموقرايطس أن أصل كل شيء



ذرات صغيرة متناهية في الحجم، ولكنها تتجمع لتشكل أجسامًا كبيرة، وتسبح الذرات كلها في الخلاء الواسع. ثم تنحل بفعل الحركة إلى ذرات أصغر، لتعود وتشكل أجسامًا أكبر وهكذا دواليك على مر العصور إلى ما لا نهاية. أما فيثاغوراس فاهتم بالموسيقى والرياضيات والسياسة، والسفسطائيون اهتموا بتعليم اللغة وقواعد البلاغة لقاء مبالغ من المال لمن يريد الانخراط في السياسة والحياة الاجتماعية فتقوى ملكتهم الخطابية ويسهل عليهم ارتقاء السلم الاجتماعي ووظائف الدولة.

سقراط الرجل التاريخي

ولكن سقراط صرف نظره عن الاهتمامات الفلسفية التي ظهرت قبله، وركز على الأخلاق والسعي لمعرفة الذات وكيف يجب على الإنسان أن يتصرف في المجتمع كي يعيش حياة تُرضي الآلهة. عاش سقراط قرابة 70 سنة ولكنه كان يُعلّم شفويًا من دون اللجوء إلى الكتابة، اعتقادًا منه بأن أحسن التعليم ما كان شفويًا. كان يود إيصال المعلومة واستلامها مباشرة مع حرارة النفس الإنساني. ولذلك نعرف عنه من كتابات الآخرين: مثل أفلاطون تلميذه الذي كتب حوارات تزيد على الأربعين، وكان يستخدم اسم سقراط بطلًا في تلك الحوارات أو الشخصية الرئيسة التي تقود الحوار والنقاش. ولكن هذا الاستخدام لاسم سقراط قد جعل من العسير على طلبة الفلسفة خلال العصور التمييز بين آراء سقراط الفيلسوف وآراء أفلاطون تلميذ سقراط الذي يعبّر عن آرائه من خلال سقراط الشخصية الرئيسة في تلك الحوارات.

تصوير أرسطوفانيس لسقراط

ما يزيد المسألة تعقيدًا، هو أن بعض الكتّاب الآخرين المعاصرين لأفلاطون وسقراط كتبوا عن سقراط الرجل التاريخي الذي عاش في أثينا، ومثل أمام محكمة أثينية حكمتْ عليه بالموت بواسطة السم سنة 399 ق.م. ولكن هؤلاء الكتّاب اختلفوا في وصف شخصية سقراط في ما بينهم. كما



اختلف وصفهم عن الصورة التي رسمها أفلاطون. فارسطوفانيس الكاتب المسرحي، كتب مسرحية سماها (الغيوم) وقُدِّمتْ سنة 423 ق.م. وكان سقراط حاضرًا حين تقديمها. فهي تُصور سقراط كمعلم غريب الأطوار، هوايته تعليم الطلبة وهو جالس في سلة تتدلى من السقف، يشرح لطلبته مسائل عما يدور في السماء وعلى الأرض وعن الأسس التي يتم على أساسها تبخر الماء بواسطة حرارة الشمس وتحوله إلى غيوم تتساقط منها الأمطار وتسقي الزرع والإنسان. ويهدف أرسطوفانيس إلى التهكّم على سقراط هذا الرجل الغريب الأطوار، الذي يضع رأسه في الغيوم، فيتعالى عن رؤية الناس ويأتي بتعاليم غريبة ومغايرة للتعاليم التي يستقيها الناس من الشعر والدين وغيرهما من المصادر. وتنتهي المسرحية بالحكم على هذا السقراط بالموت، لعدم إيمانه بآلهة المدينة، ولإفساده عقول الناشئة.

صورة إكسانوفون عن سقراط

في المقابل يصوّر إكسانوفون الكاتب والمحلل العسكري سقراط كإنسان بسيط وعادي الذكاء ومستقيم، ولكنه يذكر بأن المحكمة في أثينا حكمت عليه بالموت لأنه لم يكن يؤمن بآلهة الدولة ويفسد عقول الشباب، فيترك هذا العقاب إكسانوفون مندهشًا وعاجزًا عن تفسير حكم كهذا على إنسان عادي. ولا بد أن يجد المرء اهتمام إكسانوفون بهذا السقراط غريبًا أيضا، فأي إبداع أتى منه وما شأنه والفلسفة وما الداعي لذكره كحدث تاريخي يستحق التفاتة مؤرخ كإكسانوفون؟

سقراط في حوارات أفلاطون

لم يترك أفلاطون لنا مجالًا للشك في أن وصفه لسقراط هو أقرب الأوصاف إلى سقراط الحقيقي، وإن يكن يجعلنا أيضًا نشك في صحة الصورة التي رسمها، لأنها تجعل سقراط شديد الشبه بأفلاطون ويصعب التفريق بينهما. ولكن معظم الفلاسفة منذ القِدم حتى الآن يعتبرون أن الحوارات الأفلاطونية الأولى هي ما يمثل أفكار سقراط التاريخي، وبينما



الحوارات المتأخرة بما فيها جمهورية أفلاطون، تمثل أفكار أفلاطون الناضج الذي نأى عن تفكير معلمه، وإن يكن احتفظ بالتصورات الأساسية التي طرحها سقراط عن الإنسان والنفس والمعرفة. ومع هذا، فهنالك من الفلاسفة من يعتبر أن سقراط ليس سوى شخصية أدبية رمزية أبدعتها مخيلة أفلاطون، بما فيها الحوار الذي يسمى (الدفاع) أو Apology الذي يصور فيه أفلاطون كيف دافع سقراط عن نفسه أمام المحكمة التي قضت عليه بالموت.

المشهور عن سقراط

مهما يكن الأمر من صحة وجود سقراط أو عدمه، فهناك تقليد فلسفي راسخ ينسِب إلى سقراط مفاهيم فلسفية عدة، منها: الأسلوب السقراطي والتهكم السقراطي وصوت ضمير سقراط Daemon وشجاعة سقراط، وحكمة سقراط التي تقول: (اعرف نفسك). ولن نبحث هنا في صحة كل هذه المفاهيم ومضمونها السقراطي، بل نكتفي بتحليل الصفات الرئيسة في كل من الأسلوب السقراطي وفلسفة سقراط التي نعتبرها ضرورية لإعطاء صورة واضحة للخلفية الفلسفية لفهم الحوار الذي كتبه أفلاطون حول دفاع سقراط عن نفسه والمسمى: (الدفاع) Apology والحوار المساند له المسمى: (كرايتون) Crito.

أسلوب سقراط

لنبدأ أولًا بأسلوب سقراط. يُعرف عن سقراط ولعه بأسلوب الحوار أو الديالكتيك الجدلي Dialectics الذي يدور بطريقة السؤال والجواب حول قضية ما. يبدأ سقراط بطرح معين ثم يقود سقراط الحوار إلى استنتاج مناقض للطرح، فيتعجب الجميع ويعود سقراط ليطرح السؤال من جديد. ويصور أفلاطون سقراط كأب حنون ورجل حكيم لا يتورع عن التهكم واستخدام التشابيه والعبارات الشائعة للتعبير عن أفكاره. ويتحاور سقراط عادة مع أحد طلابه أو مناوئيه، حيث يطرح خصمه فكرة ما ويتظاهر



سقراط بعدم الفهم ومحاولة تحديد الفكرة بإعطائها تحديدًا لا لبس فيه، ومن ثم يوقع خصمه في شباكه من خلال طرحه سلسلة من الأسئلة واستخدام الأمثلة والتشابيه التي تقود إلى استنتاج نتيجة معاكسة للطرح الأول. فيظهر أن ليس هنالك بد من تعديل مقبول ولا مفر للخصم من تبديل موقفه وتبني الطرح الذي يقدمه سقراط. ويفهم كل المستمعين للحوار أن سقراط كان يعرف هذه النتيجة مسبقًا، وقد محّص الموضوع من كل جوانبه وأشبعه دراسة وهو الآن ينتهز الفرصة، لإظهار براعته في استخدام هذا الأسلوب الديالكتيكي ليصل إلى النتيجة التي يعرفها مسبقا. فيعترف الخصم لسقراط بذكائه وبراعته في الحوار، ويتمنى على سقراط أن يعلمه ما يخفى عليه. لكن سقراط يلجأ إلى التظاهر المشهور عنه بأنه رجل لا يعرف شيئًا وكل ما يعرفه هو أنه لا يعرف شيئًا.

لنأخذ حواره مع كرايتون تلميذه وصديقه الثري مثلًا عن ذلك الأسلوب. فقد هيّأ كرايتون كل الاستعدادات لمساعدة سقراط على الهرب من سجنه إلى منطقة آمنة خارج أثينا. لكن كرايتون يفاجأ بسقراط وإصراره على عدم الهرب من السجن، مبديا امتعاضًا من كرايتون لتفكيره باللجوء إلى هذه الخطة غير القانونية وغير الأخلاقية. فكيف يريد كرايتون لمعلمه أن يخالف القانون ويرتكب المشين من الأعمال؟ فيؤخذ كرايتون على غرّة، لأنه لم يكن ليتوقع ردة فعل سقراط هذه. فيسأل سقراط تلميذه: ماذا سيقال عنه لو هرب؟ ألا يقال إنه خاف من الموت وهرب لأنه كان مذنبًا؟ ولو كان مذنبًا حقًا، لكان وفّر على نفسه عناء السجن والتفكير في الهرب منه. كان باستطاعته أن يطلب الإبعاد عن أثينا عقابًا على الذنب الذي يتهم به، ولكان المحلفون قد لبوا رغبته تلك بكل سرور. فكيف له أن يخالف القوانين التي طالما كان ينادي بضرورة احترامها؟ وهل يجوز له أن يختار من القوانين ما يحلو له أن يطيعه وما لا يطيعه، وكيفما تزين له نفسه أو كيفما تدعو مصلحته؟! فيعترف كرايتون بخطأ تصرفه وينزل عند رغبة سقراط ويبقى معه في السجن إلى أن يشرب السم ويموت.



التعريف

يهدف سقراط في حواره إلى التوصل إلى تعريف Definition المفهوم الذي هو موضوع السؤال، مثل العدالة أو الحب أو غيرها. فيبدأ بتعريف مبدئي ليكتشف أن هذا التعريف لا يفي بالغرض المطلوب، وينتقل إلى تعريف آخر يجده كذلك عاجزًا عن إعطاء المعنى الكافي. ثَم ينتقل إلى تعريف آخر وهكذا دواليك إلى أن يتضح له أن ذلك المفهوم غير قابل للتعريف. والسبب في ذلك أن بعض المفاهيم كالعدالة والحق والجمال والخير وما إليها لا يمكن التوصل إلى معرفتها من خلال التعريف وإنما من خلال طريقة أخرى هي الحدس المباشر الذي هو أعلى من التعريف وأهم.

عالم المثُل

ما يتم حدسه مباشرة هو المثال Form أو Idos. وهذا المثال هو جزء من عالم مستقل، هو عالم المثل الذي يشابه في وجوده الألوان. فاللون إما يراه الشخص بعينه أو لا يراه، وإذا كان الشخص أعمى فلا مجال له للتعرف على الألوان مهما حاولنا إعطاء اللون من تعريفات. وهكذا تكون المحاولة لإيجاد تعريف لهذه المُثل مناسبة لإظهار عقم تلك المحاولة من جهة، ولتحضير المستمع إلى النقلة التي سيتوصل فيها سقراط إلى طرح كيفية الوصول إلى رؤية عالم المثل من جهة أخرى. وتثبت تلك المحاولة عدم جدواها، كما تثبت جهل الإنسان المطبق. وفي هذه الحالة لا يجدي الإنسان سوى الاعتراف بجهله وأنه لا يعرف شيئا. ولكن عندما يصل الحوار إلى هذا المستوى يصبح من العسير علينا جدًا التمييز بين ما هو لسقراط وما هو لأفلاطون. قد يكون سقراط قد سعى فقط ليظهر فشل محاولة إعطاء التعريف الملائم لذلك المفهوم، بينما يتدخل أفلاطون من خلال سقراط ليطرح فكرة عالم المثل التي قد تكون من نسج أفكار أفلاطون وليست وليدة تفكير سقراط التاريخي. ولكننا لا نحتاج لأن نبحث في هذا السياق في ما إذا كان سقراط التاريخي قد اعتقد بنظرية عالم المثل



أم لا، ولكن ما يهمنا ذكره هو أن سعي سقراط لإيجاد تعريف للمفاهيم هو سعي مشهور عن سقراط، وقد ضرب مثلًا على ذلك لكونه يشبه أمه التي تعمل داية لتوليد الأطفال، بينما يعمل هو بتوليد الأفكار والتعاريف من رؤوس طلبته عن طريق التذكر.

فلسفة سقراط

ننتقل الآن من بحث المنهج السقراطي إلى الحديث عن فلسفة سقراط. يؤسس سقراط نظريته إلى المعرفة على طرح هيراقيلطوس Heraclitus، الذي يعتبر عالم الحس عالما في تغيير مستمر وبالتالي يستحيل معرفته. لا يستطيع الإنسان أن يعبر النهر مرتين، بالنسبة لهيراقليطوس، لأن مياه النهر في تغير مستمر وكذلك الإنسان في نمو مستمر. المعرفة الحقيقية إذًا هي المعرفة العقلية لعالم لا يتغير، وصلة الإنسان بهذا العالم غير المتغير، الذي يسميه أفلاطون عالم المثل، هي النفس. وهكذا على الإنسان أن يعرف نفسه ومن خلال معرفته لنفسه يستطيع أن يعرف كل شيء، ولهذا يُعرف سقراط بأنه صاحب المقولة الشهيرة: (اعرف نفسك) .know thyself

معرفة الخير

إن الجزء الأهم في معرفة النفس بالنسبة لسقراط، هو معرفة الخير وبالتالي على الإنسان أن يفعل الخير ويتجنب فعل الشر. وتحتل دراسة الأخلاق حيّزًا كبيرًا من تأملات سقراط الفلسفية. ونستطيع ملاحظة هذا الاهتمام حتى في حواري (الدفاع) و(كرايتون)، السابق ذكرهما حيث يسعى سقراط جاهدًا لتعريف ما هي الفضيلة كي يتجنّب فعل أي شيء مخالف للخير. إن سعادة الإنسان لا تحصل لمجرد فعله الخير وتجنبه الشر، بل في تيقّنه من أنه يفعل الخير ويتجنب الشر عن قصد وسابق تصور. ولذا يخبر كرايتون أن عليه أن لا يفر من السجن كي لا يقوم عن قصد بفعل ما هو خطأ. والهرب من السجن خطأ لأنه مخالف للقانون،



وفي طاعته للقانون يعرف سقراط أنه يفعل الشيء الصحيح، وإن يكن قد حُكم عليه باسم القانون بالموت ظلمًا وبهتانًا. كما يرفض القيام بما من شأنه أن يؤثر على عدالة القضاء ونزاهته، كأن يأتي بأولاده إلى المحكمة ليستدر عطف القضاة ويثير فيهم الشفقة، لأنه يطمح في نيل العدالة، وليس الحصول على الشفقة والرحمة. وكان يعتقد أن من واجب القضاة الحكم بالعدل وعدم التأثر بالعواطف والأهواء الشخصية.

سقراط مؤسس مدرستين في الأخلاق

هناك مدرستان في علم الأخلاق ترجعان في أصليهما إلى سقراط: المدرسة الرواقية Stoicism والمدرسة الكلبية Cynics. ونلحظ جذورهما حتى في حوار الدفاع. يظهر سقراط عنفوانه وترفعه عن الألم حين يقول للجنة المحلفين إنه لا يخشى بطشهم ولا يخاف تعسفهم، لأن الإنسان الصالح لا يمكن أن تسلبه فضيلته عوامل خارجة عن إرادته. ويعتقد الرواقيون بأنه لا يمكن للإنسان السيئ أن يضر الإنسان الصالح. ولا يستطيع المحلفون أن ينزلوا الضرر بسقراط لأنه أفضل إنسان في كل أثينا وهو الشخص الذي أرسلته الآلهة لحضهم على طلب الفضيلة وترك الرذيلة والأعمال الشريرة. كما عُرف عن سقراط ابتعاده عن الملذات والإسراف في طلبها أكانت ملذات جسدية أو غيرها. ويُقال عنه إنه لم يهتم بمظهره الخارجي وكان دائمًا يرتدي الملابس الرثّة. وكان يمشي دائمًا حافي القدمين حتى في الثلج والصقيع. وقلّما شرب خمرًا ولم يسع إطلاقا وراء المال والغنى واللذة. وهذا ما يستعين به الكلبيون للتدليل على عزوف سقراط عن طلب الملذات وحرمان نفسه منها، لأن الكلبيين يمقتون متاع الدنيا وينصرفون عن طلب اللذات والوثير من سُبل الحضارة.

فلسفة سقراط الاجتماعية

تظهر فلسفة سقراط الاجتماعية جليّة في جمهورية أفلاطون، ولكن لا يسعنا الاعتماد على هذا الحوار لأنه يمثل فلسفة أفلاطون الاجتماعية



في الدرجة الأولى. ولكن حتى في الدفاع يمكننا أن نرى سقراط في دوره الاجتماعي إذ يخبر المحلفين أن الآلهة قد أرسلته إلى الشعب الأثيني ليحثه كالنحلة أو الذبابة على السعي إلى الرقيّ والتقدّم. ويعتبر سقراط نفسه جزءًا من تلك المدينة، يهتم برقيّها وتقدمها. يذهب إلى الحرب للدفاع عنها ويتحمل مسؤولية تثقيف النشء فيها. ولكن في أعماله الاجتماعية يبقى الخير نبراسًا له ولا يمكن له أن يفعل ما هو سيئ عن سابق تصور ومعرفة. ويقول إنه بعدما خسرت أثينا الحرب البيلوبونيزية التي دارت بين أثينا وحلفائها من جهة، وبين إسبارطة وحلفائها من جهة أخرى، أتت إلى الحكم حكومة الثلاثين وزيرًا وكان هو أحدهم فطُلب إليه الذهاب مع أربعة وزراء آخرين لجلب ليون السلاميسي Lion of Salamis، وهو رجل تقي وورع، من بيته ليُعْدَمَ، فرفض ذلك، لأنه كان يعلم أن ذلك العمل مشين وغير قانوني. ولو أراد الذهاب لما استطاع لأن الدايمون فيه Daemon أو صوت ضميره كان سيقف له بالمرصاد ويمنعه من الذهاب إلى بيت ليون. ومع أن الجمهورية هي من وضع أفلاطون وفلسفته الاجتماعية، غير أن المفاهيم التي تطرحها تدل بوضوح على نظرة سقراط الاجتماعية، إذ كان يعترف بأن على الإنسان أن يهتم بشؤون مدينته ويقوم بالأعمال التي تهيئها له مواهبه التي يجدها في نفسه، وأنه كلما فهم الإنسان تلك الصفات وعلاقتها بعالم المثل، كلما كانت حياته أكمل وأنفع.

نظرة سقراط إلى الدين

نجد في حوار الدفاع نظرة سقراط إلى الدين. فهو يؤمن بأن الآلهة تؤثر في الناس وأعمالهم. ويعتبر نفسه مرسلًا من الآلهة وأن المعرفة الحقيقية هي ملك للآلهة وليس للإنسان. وكما يظهر في الجمهورية فسقراط يعتبر الآلهة فاضلة ولا يمكنها أن تفعل ما هو مشين كما يدعي الشعراء، وخاصة هوميروس وهيزيود. ولذا على الإنسان أن يحترم الآلهة، لأن في إمكانها مكافأة الصالح ومعاقبة المُسيء، ولكن ليس واضحًا في ما إذا كان



سقراط قد اعتقد بإله واحد حيّ مثل أكسانوفون. ولكن اقتراحه في الدفاع بأنه بعد موته سيذهب إلى عالم أفضل من هذا العالم يكون فيه حرًا ويتكلم كيفما يشاء، بينما منْ حكم عليه من المحلفين بالموت سيذهب إلى حياة من العقاب والعذاب، يدل بوضوح على إيمانه بالحياة بعد الموت. ولكن ليس هنالك من دليل على إيمان سقراط بالتناسخ، كما كان يؤمن تلميذه أفلاطون.

حوار الدفاع Apology

يحتوي الدفاع على خطاب سقراط أمام اللجنة المحلّفة التي كانت تتألف من 501 عضو منتقين من المواطنين الأثينيين للحكم في القضية المقدمة ضد سقراط من ثلاثة أشخاص سياسيين مشهورين، هم ميليثوس شاعر تراجيدي، وأنيتوس سياسي من الحزب الديموقراطي، وغلوكون خطيب مغمور. والقضية كانت مبنية على تهمة عامة غير مباشرة كانت توجه إلى سقراط مفادها أن سقراط إنسان شرير وغريب، يبحث في الأمور التي تحت الأرض وفوق السماء، أما الاتهامات المباشرة فهي الثلاثة التالية:

* جعل الحجة الضعيفة تغلب الحجة القوية.
* عدم الإيمان بآلهة الدولة، وربما كان سقراط ملحدًا كليًّا.
* إفساد عقول الشباب.

سقراط يدافع عن نفسه:

الحقيقة هي الأقوى

لم يستعنْ سقراط بمحامٍ بارع يدافع عنه، إذ لم يكن عنده المال الكافي لذلك، وحتى لو أتى بمحامٍ بمعاونة الأثرياء من أصدقائه فلن يكون باستطاعة ذلك المحامي تقديم دفاع أكثر صدقًا وأكثر وضوحًا من دفاعه عن نفسه. فابتدأ بمخاطبة لجنة المحلفين حول التهمة الأولى، موضحًا أن من وجّه له هذه التهمة إنما هو من ارتكب المخالفة، لأنهم يحوّرون الحقيقة، ويختلقون كذبة، كما هي الحال الآن باتهام سقراط زورًا وبهتانًا.



أما سقراط فلا يستطيع قول غير الحقيقة. ولكن إذا كان ما ترمي إليه هذه التهمة هو أن سقراط يدع الحقيقة تغلب كل شيء آخر فهو يعترف أمام الجميع بأنه مذنب فعلًا لقوله الحقيقة، والتي هي ما ينتصر على كل الحجج الواهية وغير الصحيحة.

إفساد عقول الشباب:

التهمة غير المباشرة

أما في ما يتعلق بالتهمة حول إفساد عقول الشباب، فيقول سقراط إن هنالك تهمة غير مباشرة، يجب فضحها قبل التطرق إلى الردّ على التهمة المباشرة، لأن هذه التهمة أشد خطرًا من الثانية، وهو يجهل أصحابها ومروّجيها، على عكس ما يحصل في المحكمة. فمنذ كان المحلّفون صغارًا وهم ربما يسمعون أن هناك شخصا اسمه سقراط هو أشبه بسقراط ارسطيفانيس، يتجول من مكان إلى آخر، يعلّم الشباب عن أمور فوق السماء وتحت الأرض ويُبشّر بآلهة جديدة. ولكنه هو غير مسؤول عن إشاعة مثل هذه الأخبار، لأنه لا يهتم بالطبيعة وأصلها، وليس هو أحد السفسطائيين، الذين يتجولون من مكان إلى آخر سعيًا وراء المال. إنه إنسان يبحث عن المعرفة الحقيقية التي تأتي من الذات الإنسانية، ولا يزال جاهلًا بها وجل ما يعرفه أنه لا يعرف شيئًا.

تعليل سقراط لهذه التهمة

يعلّل سقراط هذه الصورة واسعة الانتشار عنه بالشكل التالي: يقول إنه وردتْ نبوءة من العراف في معبد دلفي تقول إن سقراط هو أحكم الناس. فلما وصلت إليه هذه النبوءة، تعجب من الأمر واستغربه، إذ كيف يمكن للعرّاف أن يقول إن سقراط هو أكثر الناس حكمة، بينما هو نفسه ليس على يقين إلا من شيء واحد ألا وهو أنه يعرف أنه لا يعرف شيئًا! فماذا يقصد عرّاف دلفي بقوله هذا إن سقراط أحكم الناس؟! جنّد سقراط نفسه ليكتشف حقيقة الأمرِ بنفسه، فقام بزيارة كل المشاهير الذين يُعرفون



بحكمتهم، فبدأ بالسياسيين أولًا، فكلما زار رجلًا شهيرًا تحدث إليه وسأله عن سبب حكمته، فوجده عاجزًا عن الإجابة عن تلك الأسئلة، واتضح له أن شهرة ذلك السياسي الباهر إنما هي مبنية على أسس غير صحيحة. ثم ذهب إلى مشاهير الشعراء يسألهم عن بعض ما جاء في أشعارهم، فوجدهم أيضًا عاجزين عن فك ما خفي منها، فعرف أن الشعراء يقرضون الشعر إنما ليس عن حكمة ومعرفة ولكن جراء شيء أشبه بالوحي. ومن ثمّ تابع بحثه، فتعرف إلى أصحاب الفنون، فوجدهم كذلك عاجزين عن التعبير عن الحقيقة، وكان كلما ترك شخصًا تحدث معه كان عدد خصومه يزداد، لأنه في تلك المحادثات والمحاورات كان يقوم بمحاورة هؤلاء الأشخاص علنًا وأمام نخبة من الشباب الذين ليس لهم عمل آخر، وإنما يتبعونه من مكان إلى آخر للاستماع إليه وتقليده للإيقاع بالآخرين، أما هو فكان يفعل ذلك كواجب ديني ليعرف حقيقة ما قصد به عراف دلفي. وفي النهاية توصل إلى استنتاج واحدٍ، هو أن هؤلاء الأشخاص لا يعرفون أنهم لا يعرفون شيئًا. وهذا ما يميزه عنهم. فهو يعرف أنه لا يعرف شيئا، بينما هم لا يعرفون أنهم لا يعرفون. فاتضحت له حكمة النبوءة، لأن العراف إنما قصد أن يقول: "إن الله وحده صاحب الحكمة والحكيم الأوحد، وإن النبوءة قصدت ذلك لتظهر للناس أن معرفتهم لا تساوي شيئًا في نظر الله، بل هي جهالة". لم يكن العرّاف يتحدث عن سقراط، وإنما كان يستخدم اسم سقراط للتمثيل على تلك الجهالة، تمامًا كما لو قال: "أيها النّاس، إن أكثركم حكمة هو من يكون مثل سقراط الذي يعرف أنه لا يعرف شيئا ويعرف أن حكمته لا قيمة لها في الحقيقة".

من يفسد عقول الشباب؟

ولما فرغ من دحض هذه التهمة غير المباشرة، انتقل إلى دحض التهم الأخرى، بدءًا بالتهمة الموجهة إليه لكونه يفسد عقول الشباب، فطرح عدة أسئلة على ميليتوس عما قصد بالإفساد؟ ومَنْ مِنَ الناس يفسد



عقول الشباب؟ وهل يفسد المحلفون الشباب؟ فيجيب ميليتوس: كلاّ. وهل يفسد ميليتوس عقول الشباب. كلا. ويتابع سقراط وابل أسئلته: هل يفسد الشبابَ آباؤهم؟ كلا. وهل يفسدهم معلموهم؟ كلا. وهل السياسيون وغيرهم يفسدونهم؟ كلا. فيسأل سقراط عن معنى هذه التهمة الموجهة إليه شخصيًا. فإذا كان تأثير كل الناس في المجتمع على الشباب صالحًا، فما هو مقدار الإفساد الذي يستطيع شخص واحد مثل سقراط أن يحققه؟ إنه من دون شك تأثير قليل جدًا وليس بذي أهمية. ويتابع سقراط أسئلته: ألا يخشى الإنسان الآخرين الذين يسبب لهم الضرر والإزعاج؟ بالطبع يخشاهم ويعلم سقراط ذلك جيدا، إذ لو سبب لهم ضررا فسيردون له الصاع صاعين ويطردونه من بينهم هو وعائلته. وأما إذا ألحق الضرر بمن كانوا صغارًا تحت السن، فسيخبرون آباءهم بالأمر أو سينتقمون منه أو من أولاده لاحقا عندما يصبحون كبارًا. ويعتقد سقراط أنه من المستحيل أن يضر إنسان بالآخرين عن قصد، وإذا ما ألحق سقراط بالناس ضررا عن غير قصد، فيجدر بالمحلفين أن يساعدوه على إصلاح نفسه، لا أن يجلبوه إلى المحكمة. فهدف سقراط من هذه الحجج واضح، إذ يريد أن يقود إلى الاستنتاج بأنه لا يعقل أن يكون سقراط هو الشخص الوحيد الذي يفسد عقول الشباب، ولا يكون ذلك الإفساد بذات أهمية تذكر في مجتمع كل أفراده صالحين وذات تأثير صالح على الآخرين. ويعتقد سقراط بأن العكس هو الصحيح ويشبِّه نفسه بالطبيب الذي بمفرده يشفي مجموعات من المرضى، ولكن المحلفين أعجز عن رؤية ذلك أو فهمه.

هل يستطيع الاتهام إحضار شخص أفسده سقراط؟

ويسأل سقراط ميليتوس عن الأشخاص الذين أفسدهم، وهل يمكنه إحضار شخص واحد إلى المحكمة ليشهد ضده؟ فيصمت ميليتوس ولا يجيب. ويتابع سقراط قوله إن بين الحضور شبابًا كانوا دائمًا يتتبعون شروحه في الأسواق، فلتسألهم المحكمة ما إذا كان قد أفسدهم. ولا يأبه



أحد لهذا الطلب على أهميته، ربما لأن أكثرية المحلفين لا تنوي إجراء محاكمة عادلة لسقراط. إذ كيف يجوز أن يحاكم إنسان بالتسبب بالحاق الضرر بالمجتمع ككل من دون إثبات وقوع الضرر على أفراد معينين من ذلك المجتمع وبما لا يترك مكانا للشك.

عدم إيمان سقراط بالآلهة

يعتبر سقراط أنه دحض التهمة الموجهة إليه عن إفساد عقول الشباب وبعدها ينتقل إلى دحض التهمة الأخيرة حول عدم إيمانه بآلهة الدولة. فيستوضح ميليتوس معنى هذه التهمة، فهل يتهم سقراط بعدم الإيمان بآلهة أثينا أم بالإلحاد كليًّا، فيقول ميليتوس: كليًّا. يشرح سقراط للمحكمة مدى إيمانه بالآلهة وينوه باعتقاده بأنه رسول من الآلهة إلى الأثينيين ليحضَّهم على فعل الخير. فكيف يمكن بعد ذلك اتهامه بأنه لا يؤمن بوجود الآلهة؟! لقد قام بواجبه الديني عندما علم بنبوءة عراف دلفي وقام أيضًا بكل ما يمليه عليه الواجب حينما كان جنديًا يخوض المعارك إلى جانب زملائه في الجندية، وثبت في كل المواقع التي طُلِبَ منه الدفاع عنها، حتى عندما كان الآخرون يفرون من حمى المعركة ووطيسها. وكل ذلك إرضاء للآلهة. أضف على ذلك أنه عندما طلبت منه الآلهة أن يبحث عن الحقيقة ويساعد الآخرين في البحث عنها فما توانى. وليس هناك ما هو أنبل وأشرف من طاعة الله ومن يطيع الله لا شك يؤمن به. وليس هناك أيضًا أفضل مما حصل لأثينا لأن الآلهة أرسلت لهم رجلًا مثل سقراط ليحثهم على طلب الحقيقة ويحضهم على تجنب الأعمال الشريرة، وبالتالي لا يمكن أن يؤخذ اتهامه بالإلحاد على محمل الجد إطلاقًا.

سقراط كالذبابة

يخبر سقراط المحكمة بأنه بريء من التهم الموجهة إليه، وأن من الأجدر أن تحكم المحكمة ببراءته لا أن تقضي بقتله كما يطلب المتهمون، لأنها لو أمرت بذلك، فإنما يُسيء المحلفون إلى أنفسهم، لأن الآلهة لا



تأذن بأن يلحق إنسان شرير الضرر بإنسان صالح. وقد كان سقراط أشبه بالذبابة طوال حياته أرسلتها الآلهة لهم كي تحثّهم على فعل الخير والسعي وراء الحقيقة. وهو بالتالي إنسان صالح ولا يجوز لمحكمة عدل أن تسمح بإيذائه.

صوت ضمير سقراط Daemon

أكثر ما يلفت النظر في دفاع سقراط هي شجاعته، فلم يلجأ إلى اللف والدوران في مرافعته، فيقول للمحكمة: إنه لم يلتحق للعمل في الشؤون العامة وإدارة البلاد، لأنه كان يعرف أن المرء في السياسة لا يعمر طويلًا. كان يشعر في نفسه منذ صغره بصوت أشبه بصوت الضمير Daemon كان يمنعه عن القيام بما هو غير جيد أو سيئ. وهذا الصوت هو الذي منعه من الدخول في معترك السياسة، كما كان يمنعه من القيام بأي عمل لا يعلم نتائجه بوضوح. ويذكر أفلاطون حادثة من هذا القبيل حين بقي سقراط مسمرًا من الصباح لا يأتي بأي حركة لأنه كان يفكر في قضية تعكر صفوه، وعند الظهيرة انتبه رفاقه إلى حالته، وجلسوا حوله ينتظرون ما يفعل، وطال بهم الانتظار طوال الليل إلى أن طلعت الشمس. وعندها تململ سقراط وقدّم ذبيحة الصباح للشمس وذهب في طريقه كأن شيئا لم يحدث. وكان هذا الصوت راضيًا عنه عندما لم يدخل سقراط معركة السياسة.

الحكم على سقراط

لكن اللجنة المحلّفة لم تقتنع بدفاع سقراط، ووجدت الأكثرية أنه مذنب في كل التهم الموجهة إليه واقترحت المحكمة على المتهمين طلب العقاب المناسب، فطلبوا الحكم بالموت على سقراط. وطلبت من سقراط أن يقترح بدوره عقابًا مناسبًا، فاقترح تغريمه بدفع مبلغ زهيد جدًا من المال ما يساوي 30 مينايه أو 30 درهم أو 300 بيسة، فاقترح أصدقاؤه الذين كانوا يحضرون الجلسة رفع المبلغ إلى مائة مينايه، ولكن المحكمة



حكمت بموته عبر تجرّعه السم بفارق 80 صوتًا أكثر مما جرى في التصويت الأول حين حكم عليه بأنه مذنب، فكان مجموع الأصوات ضده 360 صوتًا ولصالحه 141 صوتًا.

نتيجة التصويت الثاني

إن نتيجة التصويت الثاني مهمة جدًا، لأنها تشير إلى أن سقراط قد أزعج المحلفين أو لم يستمل منهم العدد الكافي. فلو انتقل 80 عضوًا إلى جهته لكان سقراط قد حُكم بالعقاب الأخف. وبعد اصدار الحكم عليه أعطته المحكمة فرصة أخيرة لمخاطبة المحلفين، فأسمعهم كلاما لاذعا يعرف أنه سيثير غضبهم. فيقول إنه لو أراد أن يستميلهم ويثير شفقتهم، لكان طلب إحضار امرأته وأطفاله إلى المحكمة لينوحوا ويبكوا، ولكنه لم يكن يسعى إلا وراء عدالة المحلّفين ونزاهتهم في الحكم. لقد كان إنسانًا بريئًا ولا يليق بالبريء أن يتوسل الشفقة. كما أن طرحه غرامة كبيرة لينقذ نفسه من الموت سيكون بمثابة إقرار بجرمه. ويقول إنه أولى بالمحلفين أن ينصبوا له تمثالًا في الأسواق التي كان يُعلّم فيها تقديرًا لجهوده وخدماته للدولة وأن يعطوا أولاده منحًا لتكملة دراستهم لا أن يحكموا عليه بالموت.

تنبؤ سقراط للمحلفين

أما وقد صدر الحكم المبرم بموت سقراط بشربه السم وحُدِّد يوم تنفيذ الحكم فيه، فقد آن الأوان له كي يصدر هو حكمه على المحلفين الذين حكموا بعدم براءته ثم بموته، فقال متنبئًا بحكم الأجيال القادمة عليهم عبر التاريخ: " إنني أُنبئكم يا من حكمتم بموتي، بأن الله سينزل بكم عقابًا أشد مما أنزلتم بي، فإذا كنتم تعتقدون بأنكم تستطيعون أن تتستروا على أفعالكم الشريرة بالتخلص من الآخرين، فأنتم على خطأ مبين، إنما ذلك هو طريق مسدود لا نجاة منه وغير مشرّف. إن أسهل الطرق وأنبلها تكون بتحسين أنفسكم، وليس بقتل الآخرين". فلو أن



سقراط لم يتفوه بكلمة غير هذه، لكان التاريخ خلد ذكراه إلى الأبد. فأي كلام أجمل من هذا ليعبر عن جوهر الحضارة الإنسانية، التي هي عبارة عن عملية مستمرة لتحسين الذات مع تحسين الآخرين، وليس بقتلهم وتدميرهم والتخلص منهم. فقط المجرمون وضعفاء العقول والنفوس هم من يختار تحسين أنفسهم والارتقاء إلى ما هو أفضل بتدمير الآخرين أو التشهير بهم ظلمًا وعدوانًا. ولا تزال عقول كهذه تعتقد خطأً إلى يومنا الحاضر أن تقدمها ورقيها يكونان بإعاقة الآخرين، الذين يسببون لهم الإزعاج ويقدمون نموذجا آخر للرقيّ والتقدّم بالمجتمع أفضل وأصلح وأكثر انسجاما مع الحقيقة وأثبت على مر العصور مما يقدمون.

موقف سقراط الحضاري

لا مجال للشك في أن سقراط لم يكن ليُدعى إلى المثول أمام القضاء وتوجَّه إليه التُهم في أي مجتمع يحب الحرية ويحترم آراء الناس وخاصة كمجتمع أثينا الذي كان يظن سقراط ومن قبله باركليس أنه أرقى المجتمعات في العالم قاطبة. لقد كان سقراط بريئًا لأنه إنسان صالح وتقي وعادل، لا يقوم بفعل شيء سيئ عن قصد. لقد رفض الهروب من السجن، حتى بعدما أكد له صديقه كرايتون أنه قد أعدّ كل ما هو ضروري لنجاته بسلام بدقّة. يعتبر سقراط أن الهرب من السجن خطأ ومخالف للقانون، الذي كان سقراط يحبه ويحترمه. ولا يود سقراط اختيار القوانين التي يحترم والقوانين التي لا يحترم. فعلى المواطن الصالح، في رأي سقراط، أن يحترم كل القوانين، التي هي أساس الحضارة والتقدم. وفي المقابل فإن الحكم على الأبرياء بالموت يزعزع أركان الحضارة، ويؤسس لمجتمع متسلط وتعسفي وظالم. ومع أن سقراط لا يستطيع التحكم أو التنبؤ بما تفعله المحكمة، إلا أنه يستطيع التحكم بما يفعله هو، ولهذا يرفض الهرب من السجن كي يبقى منسجمًا مع نفسه ومع مبادئه وقيمه. فلا يقوم بأي عمل غير أخلاقي أو غير قانوني. لقد آمن سقراط بالحياة الآخرة، واعتبر



أن الإنسان الصالح سيُنصف في الآخرة ويعوّض عما لحقه من ضيم وأُنزل به من ظلم، بينما الإنسان الشرير سينال عقابًا عما اقترفه من آثام وأفعال شريرة في هذه الحياة الدنيا.

هل من عذر للمحلفين؟

هل يمكن للمرء أن يقدم أية أعذار للمتَّهِمين الذين طالبوا بالحكم على سقراط بالموت والمحلفين الذين حكموا عليه بالموت؟ قد يقال إن المناخ السياسي في أثينا بعد حرب البيلوبونيز، التي دامت حوالى 30 سنة، قد أدت إلى الشكوك المتبادلة والخوف من الحرية الفكرية. وقد يكون أنه بعدما رجعت القوى الديموقراطية إلى الحكم في أثينا، كان يساور الديمقراطيين الشك في اخلاص القوى الأرستقراطية المعادية للديموقراطية، التي أستفادت من انتصار اسبارطة على أثينا في حرب البلوبونيز، فأرادوا التخلص من سقراط الذي كانوا يحسبونه من مناوئي الديموقراطية. ولكن هذا المناخ المشحون بالأحقاد وعدم الاستقرار، قد يخفف فقط من درجة ذنوبهم ولكن لا يشفع لهم بالتكفير عن حكمهم على سقراط بالموت. لأنهم حكموا بالموت على رجل بريء لم يقترف أية جريمة مادية ولم يثبتوا أنه ارتكب الجريمة المعنوية التي كانوا يتهمونه بها. إن هذا الحكم قد جلب على المحلفين العار منذ لحظة إعلانه، وسيظلّ وصمة عار على جبينهم إلى الأبد.

ولكن ما يثير الحيرة، هو أن عدد المحلفين الذين وجدوا سقراط غير مذنب كان 221 شخصًا، وكان سقراط يحتاج فقط لاستمالة 30 صوتًا آخر كي يصدر بحقه حكم البراءة. ومن المعلوم أن صيت سقراط قد شاع بكونه محدثًا لبقًا ورجلًا حكيمًا يستطيع إقناع الآخرين بحجج محكمة وبراهين دامغة، فما باله لم يستطع استمالة لجنة المحلفين كلها، إن لم يكن أكثرية كافية لتبرئته من التهم المنسوبة إليه؟ صحيح أنه يقول إنه لم يسع لاستدرار عطفهم وشفقتهم، ولكن ألم يكن من المجدي أن يحاول



استمالتهم إلى جانبه لكي يروا الأمور من منظاره، أو على أقل تقدير ألا يثير حفيظتهم؟ وعندما نرى أن 80 محلفًا قد غيروا موقفهم منه وبعد أن وجدوه بريئًا، عادوا وصوتوا مع المجموعة التي حكمت عليه بالموت، لا يسعنا أن نستنتج إلا أنه لم يسع كفاية لكي يستميل المحلفين إلى صفه. ألم يقل إنه الذبابة التي أرسلتها الآلهة إلى أثينا لتحث الأثينيين على فعل الخير، فما باله فشل في التأثير حتى على المحلفين الذين كانوا قادرين على تقرير مصيره؟ لا بل نجده يتهم المحلفين حتى قبل الحكم عليه بأنهم أشرار ككل الأثينيين ولذلك أرسلته الآلهة كي يصلحهم ويرشدهم إلى الطريق الصحيح. وكرجل عاش في أثينا كل حياته واحترم قوانينها، كان على معرفة جيدة بأن القانون يسمح لأي شخص كان أن يقيم دعوى ضده، سواء أكانت لديه أدلة أو حجج أم لا، وعلى اللجنة المحلفة أن تنظر بالقضية. ولم يكن منتظرا بالضرورة أن يوافق المحلفون متهمي سقراط رأيهم وموقفهم، لأن رفع الدعاوى كان قد أصبح أشبه بالموضة في أثينا الديموقراطية، وبالتالي كان من المنتظر أن يحاول سقراط فهم نفسية المحلفين وموقفهم، ولكن سقراط لم يُظهر تعاطفًا مع هذا التصرف السياسي، وربما لأنه لا يميل إلى الديموقراطية أصلًا. ولهذا قد يقال إن سقراط لم يحاول بما فيه الكفاية كي يصلح المحلفين ويجعلهم يغيرون مواقفهم وآراءهم منه. ولكن هذا لا يعني أن دفاعه عن نفسه لم يكن محكمًا وأن الحجج التي أعطاها لدحض التهم الموجهة إليه لم تكن دامغة. ومع ذلك قد يقال إن إثبات براءته يختلف عن إقناع الآخرين ببراءته. وعجزه عن تغيير مواقف 80 عضوًا من المحلفيين، لا يدل على أنه أعطى هذه الناحية اهتمامًا كبيرًا.

ولكن لا بد من اظهار الفرق بين إثبات البراءة وإقناع الآخرين بها. فما هناك بعد اثبات البراءة؟ لقد أتى سقراط بكل الحجج الضرورية واللازمة لاثبات براءته، ولم يثبت المتهِمون أنه مذنب بلا أدنى شك. فماذا يحتاج أكثر من ذلك للحصول على حكم عادل؟ التأثير على المحلفين



واستمالتهم؟ فكيف السبيل إلى ذلك؟ يشير سقراط إلى الوسائل الممكن اتباعها لاستمالة المحلفين كجلب عائلته إلى المحكمة للبكاء والعويل، ولكنه يرفض ويأبى أن يفعل ذلك لأنه يعتبر العدالة النزيهة فوق كل شيء وأعلى من أن تكتسب بغير الحق، وبهذا يضع المحلفين أمام واجبهم الأخلاقي، إذ عليهم أن يمحصوا الأدلة والشواهد والبراهين المقدمة وأن يتيقنوا من صحتها ويصدروا حكمهم على أساس ذلك فقط. ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فنالوا الخزي جراء عملهم، وأما هو فنال إكليل الشهادة مخلدا في ذاكرة الحق وملهما لكل بريء حكم عليه ظلما وبهتانا.

الاتهام المتبادل

إن افتراض سقراط خلال دفاعه أن الأثينيين جماعة لا تتورع عن فعل الشر، وهو مرسل من الآلهة لإصلاحهم، هو نتيجة اعتقاده بأنه رسول من الآلهة ليصلحهم لأنهم أشرار، وبالتالي فإن اتهامهم له بفعل الشر وإفساد عقول الشباب إنما يأتي أيضًا بمقابل اتهام سقراط لهم بفعل الشر وتكميم أفواه الناس. ففي هذا الجو المشحون بالاتهامات المتبادلة، فلا عجب إن تحولت براءة سقراط مادة سياسية فقدت قوتها وزخمها، لأن المسألة لم تعد مسألة براءة أم لا، بل مسألة أكثرية وأقلية تتناقش في موضوع سياسي، وستكون الغلبة فيه للأكثرية لا محالة والخسارة هي للأقلية التي تساند سقراط. وبالتالي خسر سقراط الجولة ليس لأنه لم يدافع جيدًا عن نفسه أو لم يستطع دحض الحجج المساقة ضده، بل لأنه كان بجانب أقلية سياسية في نظام يجعل الغلبة للأكثرية المطلقة في أية مسألة كانت ولا يعير الحقيقة اهتماما مطلقا كما فعل هو. لقد اتهم سقراط بالسفسطائية، بينما في الواقع يقع المحلفون في نفس الفخ الذي نصبوه له: يحكمون بأنه مذنب ويحكمون عليه بالموت بسلطتهم السياسية وقوتهم وليس بالحق. وهنا بيت القصيد: المحلفون يعتبرون الحق هو القوة، بينما سقراط يعتبر القوة هي الحق، ولن يهادن في ذلك ولن يتسفسط.



سقراط والسفسطائيون

لم يكن سقراط سفسطائيًا بل فيلسوفًا حقيقيًا. فبالنسبة إلى السفسطائية الإنسان هو مقياس كل شيء: فكل ما يفعله الإنسان ويقوله هو صحيح بالنسبة له. وليس هناك من معايير ثابتة ومستقلة لقياس ما هو جيد أو سيئ. أما بالنسبة لسقراط فهنالك حقيقة مستقلة عن الإرادة الإنسانية، والإنسان الصالح هو من يعمل بهدي تلك الحقيقة. كانت هذه الرؤيا السقراطية نبراسًا للحضارة ولا تزال المنارة التي تهدي الكثيرين. لقد ضحى سقراط بنفسه في سبيل الحقيقة، معتبرًا أن الغاية لا تبرر الوسيلة، بل على الغاية أن تكون صحيحة كما الوسيلة التي تتخذ لتحقيقها. ونرى العديد من الناس يقتلون أنفسهم ويقتلون العديد من الأبرياء فقط لأنهم يظنون أن غايتهم نبيلة وبالتالي يبررون قتل الأبرياء. أما بالنسبة لسقراط فلا بد للإنسان أن يفعل ما هو صالح في كل ما يعمل، ولا يقبل الجهل بما هو حق كعذر للقيام بالأعمال الشريرة، لأن على الإنسان أن يسعى ليعرف الحقيقة مهما كان الثمن. وسقراط لا يزال رمزًا للحياة المتكاملة أبدًا يهدي الإنسانية للخير والحق.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

أفلاطون (427 ـ 348 ق.م.):

نظرية المعرفة

حياته

ولد أفلاطون في أثينا حوالى 427 ق.م. ونشأ في عائلة غنية محبة للعلم والثقافة والعمل السياسي. وكان يضع نصب عينيه أن يصبح ذا شأن في العمل السياسي في أثينا ولكن محاكمة الاثينيين لسقراط والحكم عليه بالموت أثارت في نفسه الاشمئزاز وقتلت فيه ذلك الطموح. ولكن بقي أثر ذلك الطموح في نفسه طويلًا، إذ صرف العديد من كتاباته والكثير من تفكيره للحيّز السياسي نظريًا وعمليًا. فقد عمل كمرشد أو مستشار لحاكم سيراكوز الطاغية وأراد أن يجعله طاغية عادلًا أو مستبدًا عادلًا، كحل مقبول لسيراكوز بدل الملك الفيلسوف الذي يُعبّر عنه في كتاب الجمهورية. ولكنه فشل حتى في ذلك إذ وقع فريسة الدسائس الماكرة التي تُحاك في البلاط الملكي وبيع في سوق الرقيق كعبد. اشتراه شخص كان يعرفه سابقًا وأعتقه، فاستطاع أن يعود إلى أثينا سنة 387 ق.م. ليؤسس مدرسته الفلسفية الشهيرة التي اسماها الأكاديمية the Academy وبقي يديرها حتى وفاته.



كان صديقه ديون Dion قد أقنعه سابقًا بضرورة مساعدته لطاغية سيراكوز، وهي مملكة صغيرة تقع في جنوب إيطاليا، وبعد وفاة ذلك الطاغية أعاد ديون الكرة وحاول إقناعه بالعودة إلى سيراكوز ليصبح مرشدًا ومعلمًا لدنيس الابن الذي ورث عرش أبيه. ولكنه لم يوفق أيضًا في إصلاح الملك الصغير كما لم يوفق سابقًا في إصلاح والده، فقفل عائدًا إلى أكاديميته إثر محاولتين فاشلتين. فجعل الأكاديمية محور حياته، وكان يجتمع فيها مع أصدقائه وتلاميذه الذين كان يشجعهم على دراسة جميع حقول العلم والمعرفة.

أسفاره وتآليفه

ارتحل أفلاطون إلى الشرق وزار مصر ثم صقلية وكان شديد الاطلاع على المعارف المنتشرة في عصره في جميع أنحاء العالم المعروف آنذاك.

يبلغ عدد مؤلفاته 36 مصنّفًا جلّها محاورات بطلها سقراط. منها الحوارات المبكرة التي كتبت إبان الشباب وتسمى بالحوارات السقراطية لشدة تأثره بسقراط مثل دفاع سقراط والكرايتون وبروتاغوراس وغيرها. الصفة المشتركة لكل هذه المحاورات هي نقدية تذكر آراء السفسطائيين وتعارضها واستقرائية إذ تستعرض عددًا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليًا. وغالبًا ما ينتهي الحوار إلى نتيجة غير حاسمة، وينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل موقت. أما حوارات الشيخوخة أو الكهولة، فقد كتبها أفلاطون بعد عودته من إيطاليا في ما بين سنوات 367 و 360ق.م. مثل غورجياس والوليمة أو السيمبوزيوم وفيدراس Phaedrus والجمهورية أو السياسة المدنية والقوانين Laws وتحمل آراء أفلاطون النهائية.

أسلوبه

المحاورة الأفلاطونية هي نوع من الكتابة تمزج الدراما مع الحوار والمناقشة والشرح المرسل. الغاية منها بحث نقطة معينة أو عدة نقاط



مشتركة تطرح على لسان سقراط أو بعض الحضور فيتناقشونها بكل حرية. لا أحد يفرض رأيه على الآخرين بل يتوصلون معًا إلى نتيجة معينة بعد نقاش منفتح لا يخلو من تضارب الآراء والتحذير والتهكّم. يعارض فيه بعضهم البعض ويعطي كل واحد رأيه ودفاعه عنه. قد يشترك البعض في الدفاع عن رأي معين إلى أن تظهر بوضوح تناقضاته. ولكن فور خسارة نقطة في المناقشة يقبل الخصم الرأي الصحيح ويتراجع عن الرأي الخاطئ. يلجأ أفلاطون في محاورات الكهولة إلى الخطابة والقصص Stories أو الأمثولة أو المثل Parables كأمثولة الكهف فيعطيها أفلاطون معنى رمزيًا.

افلاطون وسقراط

كان أفلاطون أول من وضع نظامًا فلسفيًا متكاملًا شاملًا لكل المواضيع التي أثيرت قبله وبعده، ووصلتنا كتاباته كاملة. وقد كتب عنه ألفرد نورث وايتهيد Whitehead الفيلسوف الإنكليزي الشهير الذي عاش في أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين: "إن الفلسفة الغربيّة ليست سوى سلسلة من الملاحظات حول فلسفة أفلاطون". فقد بحث أفلاطون في مواضيع شتّى منها ما بحثه الفلاسفة قبل سقراط وسقراط نفسه وما أثاره هو أو أضاف إليه في كل المجالات إن في الأسلوب أو المادة أو المعنى، وقد أعاد صوغ كل المواضيع التي طرحت قبله حتى إنه قال كلمته المشهورة "إن حياة لا يعاد النظر فيها ليست جديرة بالحياة".

إن علاقة أفلاطون بسقراط معروفة وقد بدأ بالتتلمذ على يديه منذ بلغ من العمر السابعة عشرة وبقي ملازمًا له حتى سن السابعة والعشرين عندما حكم على سقراط بالموت بشرب السم. وإذا تذكّرنا أن سقراط لم يعلّم في مدرسة، وإنّما كان يلتقي الناس في الشارع ويبحث مسائل فلسفية معهم ويحاور الآخرين أمام جمهور الشباب الذين يلحقون به من مكان إلى آخر لسماع أحاديثه ورؤيته يخضع الآخرين إلى تمحيص دقيق لمعرفة آرائهم



الحقيقية، وكما يقول، كي يستولد منهم الأفكار كما كانت تفعل أمه مع الأمهات التي كانت تعمل قابلة قانونية في أثينا. وقد يكون أفلاطون قد التحق بالزمرة التي كانت تتبع سقراط من مكان إلى آخر حبًا في تلقي المعرفة وظنًا منه أنه يتعلم من سقراط ما يساعده في ترقي السلّم السياسي عندما ينخرط لاحقًا في العمل السياسي في أثينا، ولكنه يقول إنه بدّل رأيه بعد أن رأى كيف وضعت الشلّة الحاكمة في أثينا نهاية لحياة سقراط ظلمًا وبهتانًا. ومن الواضح أن أفلاطون قد تأثر بسقراط إذ قد يكون بقي معه نحو عشر سنوات، وتعكس حوارات أفلاطون وخاصة الباكرة تأثير سقراط الشديد عليه إلى درجة يصعب التمييز بينهما.

لقد كان أسلوب أفلاطون الحواري أحد أهم المؤثرات التي ورثها عن سقراط ويختلف هذا الأسلوب عن أسلوب سائر الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، ويكاد يكون فريدًا في التاريخ الفلسفي ولم يعمد إلى تقليده في ذلك الأسلوب إلا ما ندر من الفلاسفة. وكان يسعى أفلاطون من ذلك الأسلوب كي يمزج بين الأدب والفلسفة ويخلط بين المنطق والأسطورة والدعابة و الرصانة والتأريخ والتأمل والسخرية والجدّ، فأتت حواراته مليئة بالحياة تنبض حيوية ودفئًا لدرجة أن القارئ لا يزال بعد مرور مئات القرون عليها يشعر بزخم الحرارة الفلسفية فيها.

لقد تميز سقراط عن باقي الفلاسفة باهتماماته بموضوع المعرفة وتعريفها وتوصل إلى الاعتقاد بأنه يعرف شيئًا واحدًا وهو أنه لا يعرف شيئا. فيمكن أن نثير السؤال: ما الذي يجنيه سقراط من هذه المعرفة المحدودة؟ وقد يبدو أن ذلك الاعتراف يتناقض مع دعوته كل فرد لكي يعرف ذاته "إعرف نفسك". فإذا كانت نهاية المحصلة أن الإنسان لا يعرف شيئًا سوى القليل فما الممكن تحصيله من معرفة الذات؟ وهل إن سقراط في نهاية الأمر هو من الشكاك (skeptics) الذين لا يؤمنون بإمكانية المعرفة؟ يبدو أن أفلاطون قد استطاع التخلص من هذا المأزق السقراطي في المعرفة واقترح نظرية جديدة في المعرفة مفادها أن المعرفة ممكنة فقط



مع عالم المثل، أما العالم المحسوس فكل ما يمكن الحصول عليه هي ظنون واعتقادات لا ثبات معها كالظّلال والخيالات. وما دعوة سقراط إلى معرفة النفس سوى مفتاح تلك المعرفة لأن الإنسان بمعرفته لنفسه يعرف بالتذكر ما كان رأى في عالم المثل في حياة سابقة لأن النفس لا تموت وإنما تنتقل بالتناسخ من شخص إلى آخر.

تأثر أفلاطون بالأفكار التي انتشرت قبله

عرف عن أفلاطون أنه كان يأخذ أفكارًا يجدها عند من سبقه من الفلاسفة ثم يعيد صوغها بأسلوبه الخاص وطريقته الخاصة، ولا أوضح على ذلك من نظريته للمعرفة. ففيها تأثيرات من عدة مدارس منها هيراقليطس الذي قال بأنه يستحيل علينا معرفة عالم الحواس ونادى بوجود عالم عقلي واحد يسوده قانون واحد وشامل هو اللوغرس أو القانون الطبيعي. كما يظهر فيها تأثير بارمينيدس الذي ميّز بين عالم الحسّ المتغير والمتكثر والعالم العقلي غير المتغير وغير المتكثر الذي هو عالم الوجود الواحد والكائن دومًا وأبدًا. ثم هناك عوامل فيثاغورية التي تفسر إيمانه بتناسخ النفس وانتقالها من شخص إلى آخر. أضف إلى ذلك اهتمام سقراط بالنفس التي هي مفتاح المعرفة. فأعاد أفلاطون صوغ هذه المؤثرات في بوتقة فلسفية واحدة ذات صبغة أفلاطونية محددة وكان لها لاحقًا بالغ الأثر في تاريخ الفلسفة.

الأفراد والكليات

لنرَ كيف تفعل الصبغة الأفلاطونية في الفكر الفلسفي. فلا شك أن أفلاطون وجد فكرة تقسيم العالم إلى عالمين: عالم حسّي وعالم عقلي واسعة الانتشار في أيامه ومستساغة في التقليد الفلسفي. لقد أعطى هيراقلطيس البرهان الدامغ على تغير عالم الحسّ وتبدله بسرعة هائلة يصعب معها حتى اجتياز النهر مرتين، وقدم برمينيدس وتلميذه زينون البراهين على وجود التغيّر والتعدّد والحركة ظاهريًا فقط، ولكن أفلاطون أخذ هاتين



الفكرتين وأتى بنظرية جديدة تقول إن العالم الحسّي هو انعكاس للعالم العقلي ويشترك معه في الوجود وكلما كان اشتراكه أكمل كلما كان الوجود الحسي أفضل. فما هو الانعكاس أو الاشتراك بين العالم الحسّي والعالم العقلي؟ وكيف يمكن للعالم المتغيّر المتكثر والمتحرك أن يشترك مع أو يعكس العالم العقلي الذي هو واحد وثابت وخارج الزمان والمكان؟ يلاحظ أفلاطون كيف تتعدّد الأشياء إفراديًا وتتّحد بالتعريف. نرى عدة أشجار وكل شجرة تشبه الأشجار الأخرى في نواحٍ معينة وتختلف عنها في نواحٍ أخرى، وكذلك الأمر مع الكراسي والطاولات وغيرها من الموجودات، فما الذي يجمع بين الكراسي المتعددة؟ ليس هو اللون الذي يختلف ولا الشكل ولا المادة بل التحديد أو التعريف (définition) الذي يحدد الشيء. والتحديد يصف مثلًا كرسيًا واحدًا لا يقع في العالم الحسّي، بل يتفرد في عالم غير حسّي وعقلي، بينما الكراسي متعددة في العالم الحسّي. يبقى الكرسي في العالم العقلي واحدًا يشترك فيه كل الأفراد التي هي كراسٍ منفردة ومختلفة في العالم الحسّي ويدل عليها فردًا فردًا أو أن كل فرد يدل عليه، بينما يبقى هو كتحديد يدل على موجود واحد كلي أي على نفسه وهذا ما يعرف باللغة الفلسفية المعاصرة بالدلالة الذاتية self-referential. وبينما نحس الكراسي المتعددة المفردة، لا يمكننا رؤية الكرسي الكلي إلا بالعقل. وهكذا يضع أفلاطون الأساس للتمييز الذي أصبح شائعًا في ما بعد بين الجزئيات والكليات. ويقيس أفلاطون باقي الأشياء على هذا المنوال، فالطاولات تختلف عن بعضها البعض كجزئيات ولكنها تشترك في تعريف واحد كلي يحدد طاولة واحدة لا تتغير ولا تتبدل. وكما يقع كل الأفراد من كراسي وطاولات وأشجار وأناس في العالم الحسّي، تقع الكليات التي تحددها التعريفات في عالم عقلي واحد ثابت غير متغير بعيد عن الزمان والمكان، ويدعوه أفلاطون عالم المثل (World of Forms). وعالم المثل ليس مجموعة من التعريفات اللغوية المحصورة في اللغة بل مجموعة الأفراد الكلية التي تدل عليها هذه التعريفات اللغوية. وإذا ما انتقلنا من لغة إلى لغة



تختلف الكلمات المستخدمة في التعاريف، فمثلًا تعريف الكرسي يختلف من لغة إلى أخرى لأن الكلمات والأحرف المستخدمة تختلف في المبنى والمعنى، بينما المدلول الذي تدل عليه تلك التعاريف فيبقى هو نفسه في أية لغة كانت، وذلك لأن التعريف يدل على شيء واحد موجود فعلًا بالنسبة لأفلاطون خارج اللغة في عالم المثل.

مشكلة التمثيل في عالم المثل

تظهر مشكلة أمام أفلاطون في هذه النظرية "الاشتراكية" بين عالم الحسّ وعالم المثل وهو أنه إنما هناك أنواع لا تحصى من الكراسي والطاولات والأشياء. فهناك كراسٍ تشترك باللون الأحمر مع أنها تختلف في كل الصفات الأخرى، فهل هذا يعني أن هناك كرسيًا كليًا لهذه الصفات الخاصة في عالم المثل تشترك معه؟ وقل نفس الشيء مع كرسي آخر يشترك مع هذا الكرسي في جميع الصفات إلا صفة اللون الذي هو اللون الأخضر. ومن ثم تثار المسألة من ناحية الألوان الأخرى من أصفر وأزرق وإلى ما هنالك من ألوان وصفات، وكذلك الأمر مع تركيباتها المختلفة. ومن بعد ذلك ننتقل إلى اتفاق هذه الكراسي كلها باللون واختلافها بالمادة من مادة إلى أخرى كالخشب وأنواعه والحديد وأنواعه والبلاستيك وأنواعه وهلم جرًا. فتكون المحصلة أن كل فئة من تلك الفئات من الكراسي تشترك في تعريف معين، فتكون هناك تعريفات لعدد هائل من الكراسي كفئات. فماذا نفعل في هذه الحالة؟ وهل نضم كل تعريف لفئة من الكراسي إلى عالم المثل؟ وهل تدل في هذه الحالة كل التعريفات على كراسٍ فرعية في عالم المثل؟ فلا بد من ذلك، بحسب تعريف أفلاطون، لأن مجموعة من الكراسي تشترك في صفة معينة، وسيصبح عندنا في عالم المثل ليس كرسيًا واحدًا بل كراسٍ متعدّدة تمثل كل منها فئة من الكراسي. والسؤال هو هل هناك من قاسم مشترك يجمع تلك الفئات من الكراسي؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نذهب في التجزئة؟ وإذا أخذنا مثلا آخر كفئة من



الناس، فيمكننا تحديد الإنسان الأبيض وتمييزه عن الإنسان الأسود باللون، فيكون هناك مثال للناس البيض الذين يشتركون في اللون ويختلفون فيه عن السود أو الصفر أو الحمر. فيصبح عندنا مثال للإنسان الأبيض والأصفر والأسود والأحمر. ثم يمكننا أن نميّز في نفس الفئة كل الناس ذوي الشعر الطويل أو الشعر المجعد أو الشعر القصير أو الشعر الأسود وهلم جرًا. وإذا وضعنا لكل فئة، كما حدث مع فئات الكراسي، مثالًا، فتتعدد أصناف الناس ويقود ذلك إلى تعدد تعريفاتها في عالم المثل كما هي متعدّدة في عالم الحسّ. فهل يدخل التعدد إلى عالم المثل كما هو في عالم الحسّ ولا يكون لذلك التعدد نهاية أم تقف عند حدٍّ معيّن؟ فما الفائدة التي نجنيها من هذا التعدد؟ ألا نكون بذلك نضاعف الأشياء بدل أن نفسر كثرتها، كما قال أرسطو لاحقًا؟

أصناف المعرفة

لقد وعى أفلاطون هذه المشكلة التي تنتج عن نظريته لمعرفة عالم المثل ولكنه لم يعتبرها كافية لدحض نظريته والإطاحة بها. فقد أقرّ بأن نظريته لا تجيب عن كل الأسئلة ولكنها تستطيع الوقوف على قدميها كنظرية متناسقة ومتكاملة للمعرفة. فكيف نعرف عالم المثل؟ لقد ميّز أفلاطون بين ثلاثة أنواع في المعرفة: عالم الحسّ وعالم الرياضيات وعالم المثل. وكل نوع من المعرفة يختلف عن الآخر بخصائص معينة. فنعرف عالم الحسّ معرفة عابرة سطحية وغير صحيحة، لأنها تتألف من الظنون والاعتقادات الشائعة التي تتكون عن عالم يتغير باستمرار يعكس بطرق مختلفة وغير دقيقة عالم المثل. أما معرفتنا لعالم الرياضيات فهي معرفة استنباطية واستنتاجية تضم المنطق وهي معرفة يقينيّة وبرهانية تقود إلى استنتاجات ضرورية من مقدمات ضرورية، والمعرفة الرياضية هي معرفة تتم من خلالها معرفة المقدمات التي تستخرج منها استنتاجات تحليلية تكون متضمنة في المقدمات. ويطلق على هذا النوع من المعرفة اسم المعرفة التوتولوجية أي



المعرفة التي لا تزيد عما هو في الشيء أساسًا. ولكن المشكلة في هذا النوع من المعرفة أنها تنطلق من فرضيات هي بمثابة مسلّمات axioms لا يمكن تعريفها، والقبول بهذه الأكسيومات ضروري للاستنتاجات التي تستنبط منها. فمثلًا في الهندسة يحتاج الإنسان لفرضيتين، كما يقول برتراند راسل، لا يمكن تعريفهما، هما: النقطة والخط المستقيم ولكن من خلالهما تتم برهنة كل معضلة هندسية أخرى. فالنقطة هي ملتقى خطين والخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ومن خلال النقطة والخط يمكن تحديد الأشكال الهندسية الأخرى كالمثلث والمربع وغيرهما. فالتفكير الرياضي هو تفكير تراتبي واشتقاقي يقود إلى نتائج محددة كانت مضمرة من الأساس في المقدمات التي تنطلق منها العملية الهندسية أو الاستنتاجية، فعندما نقول مثلًا إن مجموع 6+6=12 فالنتيجة هي مضمرة في العدد 6 وفي الإشارة الحسابية + والتساوي ولا يمكن أن تكون غير ذلك لأن الأعداد محددة والعلاقات الحسابية كذلك ولا يمكن استنتاج غير ما كان مضمرًا أصلًا.

النوع الأخير من المعرفة، عند أفلاطون، هو المعرفة الحدسية المباشرة حيث يستطيع الإنسان أن يعرف الشيء من دون أن يحتاج إلى تعريفه ومن دون مقدمات، ومثال ذلك أننا نعرف الألوان مباشرة بالعين المجردة ومهما لجأنا إلى تعريفها فلن ينفع ذلك شيء إذا كان الإنسان فاقدًا لتلك الحاسّة التي تتم من خلالها المعرفة المباشرة. فمن فقد بصره لا ينفع معه أي وصف لنخبره عن اللون الأحمر. فكما نعرف الألوان مباشرة بالعين كذلك نعرف عالم المثل ولكن عن طريق النفس أو بالمشاهدة النفسية. وتتم مشاهدة المثل عن طريق النفس التي كانت يومًا ما تعيش في ذلك العالم ومن ثم هبطت إلى عالم الحسّ. والتذكر الآن هو الطريقة الوحيدة التي يتم فيها التعرف على عالم المثل المفقود. المعرفة الصحيحة المثلى هي إذًا تذكّر وليست تفكرًا أو تفكيرًا. وإذا لم تكن النفس قد شاهدت المثل سابقًا فلن تستطيع أن تتذكر شيئًا ولن تنفع معها أية طاقة



على التفكير كي تخلق فيها تلك المعرفة، تمامًا كما هي الحال مع من ليس لديه حاسة النظر. وتختلف الأنفس بدرجة المشاهدة لعالم المثل، فمن الأنفس ما شاهدت أعلى مراتب المثل أو مثال الخير أو الحق (goodness) ومنها ما شاهد أجزاء مهمة من المثل ومنها ما شاهد بعض الأجزاء من المثل. ولهذا تختلف الأنفس من حيث درجة كمالها في رؤية عالم المثل.

تمثيل أصناف المعرفة: الخط المنقطع

يمثل على ذلك أفلاطون بعدة طرق منها الخط المنقسم إلى قسمين متساويين. يمثل القسم الأول منه عالم الحسّ وينقسم هذا القسم بدوره إلى قسمين أيضًا فيمثل الجزء الأسفل المعرفة الظنية أو الظنون (opinions or doxa)، ويمثل القسم الثاني المعرفة الاعتقادية أو الاعتقادات (beliefs) وفي كلتا الحالتين ليس هناك معرفة، لأن عالم الحسّ يتغير باستمرار، وليس هناك موضوع ثابت لكي نعرفه، وإنما جلّ ما يمكن الحصول عليه هي انطباعات وظنون وتخمينات وتأويلات وتكهنات. ومن ثم ينقسم الجزء الآخر من الخط إلى قسمين أيضا، قسم يمثل المعرفة الرياضية والمنطقية بحيث تكون المعرفة يقينية، لأننا نضع أكسيومات أو فرضيات لا يمكن تعريفها ونشتق منها ما كان مضمرًا في تلك الافتراضات. أما القسم الآخر فيمثل المعرفة الحدسية المباشرة (noetic vision) حيث تتذكر النفس رؤيتها لعالم المثل. وأسمى مراتب المعرفة هي الرؤية الحدسية للمثل وبخاصة الخير أو الحق وأدناها مرتبة هي مرتبة الظنون.

أمثولة الكهف

ويعطي أفلاطون أيضًا مثالًا آخر أكثر شهرة وهو مثال الكهف الذي كان يعيش فيه أناس مكبلون منذ صغرهم بسلاسل لا يمكن الفكاك منها وتتجه أعناقهم فقط إلى وجهة واحدة إلى الأمام حيث هناك شاشة كبيرة تنعكس عليها صور وخيالات أشياء تتحرك خلف رؤوسهم نتيجة لنار تضرم وراء تلك الأشياء. ولما كان هؤلاء الناس لا يستطيعون رؤية النار ومصدر



الصور والخيالات التي يرونها أمامهم، فيظنون أن هذه الخيالات هي الأشياء الحقيقية بعينها وأن عالم تلك الخيالات هو العالم الحقيقي. ومن ثم يستطيع أحد هؤلاء الناس التخلّص من تلك السلاسل والخروج إلى خارج الكهف، فيرى الأشياء التي تتحرك وراء الناس المكبلين ويعرف أن ما كان يراه هو وهؤلاء الأشخاص إنما خيالات وصور للأشياء التي تتحرك وراءهم. ثم يتابع طريقه إلى الخارج فيرى العالم الخارجي بما فيه من أشجار وظلال وعتمة ونور وغيرها ويعلم أن العالم الذي كان يراه في الكهف إنما هو انعكاس لما يراه الآن. وكما كانت النار مصدر الضوء في الكهف فإن الشمس هي مصدر كل الأنوار وإنه لولا وجود الشمس لما استطاع رؤية شيء، فالشمس هي مصدر النور والحياة للجميع، فيكون ذلك مثلًا عن عالم المثل أي العالم الحقيقي، والشمس فيه هي بمثابة مثال الخير الذي هو مصدر الخير في الوجود. ولا يمكن رؤية هذا المثال إلا من خلال الرؤيا المباشرة أو الحدس كما لا يمكن رؤية الشمس إلا بالعين المجردة. فيعود هذا الشخص الذي توصل إلى هذه المعرفة إلى الكهف ليحرر الآخرين ويخبرهم بما وجد خارج الكهف ويصف لهم العالم الخارجي. فيتهمونه بالجنون ويحكمون عليه بالموت تمامًا كما فعل الأثينيون بسقراط سابقًا.

خلاصة

وهكذا قدم لنا أفلاطون نظرية متكاملة في المعرفة من منطلقات مبعثرة كانت موجودة في الفضاء الفلسفي الذي سبقه. لقد كان معروفًا قبله التمييز بين العالم الحسّي المتغير والعالم العقلي الثابت الأزلي والتمييز بين النفس الخالدة التي تنتقل من إنسان إلى آخر والجسم الفاني ومعرفة العالم الخالد من خلال النفس، ولكن أفلاطون جعل عالم الحسّ يشترك مع العالم العقلي الذي هو عالم المثل، وجعل المعرفة ذات مراتب مختلفة منها الظنون والاعتقادات والمعرفة الرياضية الاستنتاجية والمعرفة الحدسية



المباشرة التي هي معرفة المثل، ويعرف الإنسان المثل من خلال النفس التي كانت في ما سبق في ذلك العالم، ومعرفة النفس إنما هي معرفة الدرجة التي استطاعت النفس فيها أن تعرف المثل. وأفضل طريقة لتحديد درجة معرفة النفس للمثل هي بدراسة جمهورية أفلاطون التي يتحدث فيها أفلاطون عن النفس وأنواعها وقواها والتي سنبحثها في الفصل التالي.



الفصل الرابع

نظرية أفلاطون في السياسة

جمهورية أفلاطون

مقدمة عن أسبارطة

لقد تكلّمت سابقًا عن إسبارطة المدينة البيلوبونية التي هزمت أثينا في الحرب البيلوبونية وذكرت أن إسبارطة كانت تتفوق على أثينا في شأن الحروب وكان شعبها متمرسًا على القتال ومدرّبًا تدريبًا جيدًا. ويمكن لمن يرغب في الاستزادة أن يستقي هذه المعلومات من كتاب توكيديس المؤرخ اليوناني المشهور الذي ألف كتاب حرب البيلوبونيز.

ولكني الآن سأذكر أهم العناصر الأساسية التي أدّت إلى شهرة إسبارطة وتكوينها السياسي لما في ذلك من أهمية بالنسبة لنظرية أفلاطون في السياسة. يذكر بلوتارك Plutarch المؤرّخ الروماني تفاصيل دقيقة عن الحياة في إسبارطة وخاصة تكوينها السياسي. كان الإسبارطيون يعاملون الرجال والنساء بالتساوي في كل شيء بما فيه التمارين الرياضية التي لم يكن الهدف منها إرسال النساء إلى المعركة بل تدريبهن على عدم الخوف من الألم وعلى عدم إظهار الشفقة أو الضعف. وعند ولادة أي صبي، كان



يجب على والده أن يأخذه إلى مجلس العائلة من المسنين ليتم فحصه، فإذا وجدوه ضعيفًا وهزيلًا رموه في بئر ماء عميقة. وعاد الأب إلى بيته وكأن شيئًا لم يكن.

كانت الخدمة العسكرية تبدأ في سن العشرين ويسمح للرجال بالزواج في هذا الوقت ولكن لا يعيش الرجل مع زوجته إلا بعدما يدخل الثلاثين من عمره. كان يعيش الرجل في بيت مخصص للرجال يأكل ويعيش معهم. وبعد الثلاثين كان ينتقل إلى بيته ولكن يبقى يأكل مع الرجال. لا يسمح للرجال أو المواطنين الإسبارطيين بالعمل في الفلاحة لأن فلاحة الأرض تعتبر مهنة غير لائقة بالرجال الأقوياء الذين عليهم أن يصونوا البلاد ويكونوا على أهبة الاستعداد للحرب في أية لحظة. كانت الدولة هي التي تملك الأرض وتوزّعها على المواطنين بالتساوي.

يفلح الأرض خدّام تم أسرهم أو الانتصار عليهم في الحرب. ليس الخدّام عبيدًا ولكن لا يحق لهم الانتقال من قطعة أرض إلى أخرى. يزرعون الأرض ويقدّمون حصّة معينة إلى المواطن الإسبارطي الذي وزعت الأرض عليه ولا يملك حق بيعها. وهكذا تكون طبقة العسكر لا تختلط مع طبقة المزارعين. ويُقال إن ليسورغوس Lycurgus واضع دستور إسبارطة في سنة 885 ق.م. قد استعار هذه الحكمة من المصريين القدماء. ومن الشائع أن ليسورغوس كان مشرّعًا حكيمًا.

يتولى الحكم في إسبارطة ملكان في نفس الوقت، كل من عائلة أو قبيلة مختلفة وينتقل الحكم بالوراثة. فأحد الملكين يقود الجيش إبان الحروب ولكن في وقت السلم يتمتعان بنفس السلطة. كانا عضوين في مجلس الأعيان الذي يتألف من 30 شخصًا ينتخبون مدى الحياة شرط أن يكون العضو فوق 60 سنة ومن عائلة أرستوقراطية. يحكم المجلس فقط في الأمور الإجرامية ويحضر المشاريع التي تبحثها الجمعية العمومية التي تتألف من جميع المواطنين. وكل القوانين التي تقرها الجمعية لا تصبح نافذة إلا إذا أعلنها مجلس الأعيان.



إضافة إلى ذلك كان هناك خمسة قضاة أو إفارات Ephors ينتخبهم كل المواطنين. ووظيفتهم هي مراقبة أعمال الملكين. وفي كل شهر يحلف الملكان أمام القضاة الخمس بأن يحموا الدستور ويحترموه ومن ثم يحلف القضاة أمام الملكين بأن يطيعوا الملكين شرط أن يحفظ الملكان عهدهما. وعندما كان يذهب ملك إلى الحرب كان يرافقه قاضيان ليتأكدا من سلامة تصرفاته.

لقد أدى هذا النظام إلى استقرار إسبارطة واشتهر الإسبارطيون بكونهم محاربين لا يقهرون. ويقال إن جماعة منهم تقارب 300 محاربًا خاضوا معركة ثارموبليه Thermopylae سنة 480 ق.م. ضد الفرس الذين كانوا يتفوقون عليهم بالعديد والعتاد. ولكن عندما فشلت كل محاولاتهم في اختراق صفوف الإسبارطيين من الأمام، لجأ الفرس إلى خدعة وهاجموهم من عدة جهات وقتل الجميع خلال الدفاع عن أماكنهم. وكان قد تغيّب فارسان عن المعركة بسبب المرض، فجرَّ واحد نفسه إلى المعركة وقتل، أما الآخر فعاد إلى إسبارطة، ليلقب بالجبان وقد قاطعه جميع من حوله.

سقطت إسبارطة سنة 371 ق.م. على يد مدينة ثيبا Thebes ذات القوة البحرية الصغيرة التي ألّبت أثينا ضد إسبارطة في حرب البيلوبونيز. وكان خوف ثيبا من إسبارطة كبيرًا، وكان يظن حكامها في الحزب الديموقراطي أن إسبارطة ستقضي على اثينا ومن ثم على ثيبا بمساعدة كورنث. فعملت ثيبا على انشاء حلف يوناني تتزعمه أثينا ليقف في وجه إسبارطة حليفتها كورنث. ولكن لم يحالف الحظ هذا الحلف وانتهت حرب البيلوبونيز بهزيمة أثينا وانتصار إسبارطة. ويبدو أن العداوة لم تمت بسقوط أثينا. فعادت ثيبا وتحدّت إسبارطة بمفردها وقضت عليها. ومنذ ذلك الحين لم يعد يحسب لإسبارطة أي حساب. ولم يدم الأمر طويلا حتى خضعت أثينا وكل اليونان لجيوش المقدونيين القادمين من الشمال بقيادة الإسكندر الكبير. وبعدها انتشر المقدونيون في الشرق كله.



جمهورية أفلاطون

لقد تأثر أفلاطون بالنظام السياسي الذي كان يسود في إسبارطة، ويبدو ذلك جليًا في كتابه: الجمهورية الذي سيكون موضوع تحليلنا الآن. ويدور الكتاب حول مفهوم العدالة ولكي يصل سقراط إلى تعريف العدالة بشكل صحيح، يقترح أن يبدأ أولًا بتحليل معنى العدالة في الدولة التي هي صورة مكبرة عن النفس ويستطيع الجميع فهمها بسهولة أكثر مما لو حصر تعريفه بتعريف العدالة في الفرد. ويقوده هذا التعريف إلى بناء دولة مثالية تتجسد فيها العدالة بشكل يراه الجميع. ويتضح جليًا تأثير تكوين إسبارطة السياسي على أفلاطون حينما كان يجري بناء الدولة التي يقترحها.

سقراط وكيفالوس

يبدأ حوار الجمهورية بطريقة عفوية في حفلة عادية حيث تقام الصلوات للآلهة ومن ثم يبدأ المزاح وتبادل الأحاديث. يعاتب كيفالوس، أبو غلوكن، سقراط لعدم زيارته له وهو الآن أحوج إلى تلك الزيارات لتقدمه في السن وعدم التمكن من زيارة سقراط والاستماع إلى مناقشاته وأحاديثه، لأنه وإن تقدمت به السن وعجزت عن إثارته مباهجها، غير أنه لا يزال يتمتع بحسن المنطق والأحاديث الشيّقة. يثير سقراط مسألة نهاية العمر وما إذا كانت الحياة في نهاية العمر صعبة وفارغة من الرغائب والأهواء. فيقول كيفالوس بأن العمر في نهايته ليس سببًا في صعوبة الحياة أو موت الشهوات، وإنما يتوقف ذلك على طبيعة الشخص. فإن كان في شبابه هادئًا وسعيدًا فلن تبدّله الشيخوخة، ومن كان على خلاف ذلك، تعصف به الأهواء في شبابه وشيبه على حد سواء. فيطرح سقراط على كيفالوس سؤالًا عن كيفية حصوله على أمواله وهل كانت بجهده وكدّه أم ورثها عن أبيه. فيقول كيفالوس إنه ورث من والده ثروة استطاع أن يضاعفها، ولكن ليس بالمقدار الذي ضاعف فيه جده أموالًا ورثها عن أبيه. وسيورث كيفالوس أولاده أموالًا أكثر بقليل مما ورث أبوه من جده. فيسأل سقراط



كيفالوس ما هو أفضل شيء حزته من كونك غنيًا؟ يقول كيفالوس عندما يدنو الإنسان من الموت يتذكر الأفعال الرديئة والقبيحة التي قام بها فيرتعد وتأكله الهواجس، بينما إذا كانت أفعاله حسنة، يمتلئ أملًا. ويضيف كيفالوس إن أفضل ما جناه من كونه غنيًا هو أن المال سيساعده على تجنّب الوقوع في الرق والكذب والخوف وإن كان عليه دَيْنًا فيستطيع إيفاءه.

فيجيب سقراط بأن فعل الخير أو عمل ما هو صح ليس فقط قول الصدق وإيفاء ما نستدين من الغير. ويتساءل أليست هذه الأعمال قد تكون مرة صحيحةً ومرّة أخرى خطأ؟ مثلًا عندما يعيرنا شخص ما سلاحًا ونجد أنه قد أصيب بالجنون لاحقًا، فلا نعيد له سلاحه خوفًا من إيذاء نفسه أو إيذاء الآخرين ولا نرعوي عن المراوغة والكذب عليه، خوفًا على مصلحته. وإن أعدنا له السلاح فنكون نقوم بعمل غير صحيح أخلاقيًا. وحينما لا نرد له سلاحه ولا نصدقه القول نعمل الشيء الحسن، لأنه من غير الجيد أو الحسن أن نصدق المجنون القول. وبالتالي لا يمكننا تقديم تعريف العدالة بأنها قول الصدق وإعادة مال الغير.

سقراط وبوليمارخوس

يتدخّل بوليمارخوس ليدعم كيفالوس مستعينًا بقول الشاعر سيمونيدس بأن العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه أو ما له. ولكن سرعان ما يوافق بوليمارخوس سقراط بأنه ليس من الجيد أن نعيد لشخص حقه إذا كان إرجاع ذلك يسبب له ضررًا. ويتساءل سقراط: هل نعيد إلى أعدائنا كل ما يحق لهم؟ حتى ولو سبّب لهم ضررًا. نعم، يجيب بوليمارخوس. فيجيب سقراط إن الشاعر سيمونيدس قد قال بأنه علينا أن نعيد لكل شخص ما يناسبه ظنًا منه أن ذلك حقه. ويسأل: لنفترض أن أحدًا سأل الشاعر مما تأخذ مهنة الطب اسمها؟ وكيف تقدم ما هو مناسب وحق ولمن؟ فبماذا يجيب؟ يقول بوليمارخوس سيجيب بأن مهنة الطب تقوم بتقديم العلاج للجسم مما يحتاج إليه من دواء ومأكل ومشرب. فيجيب



سقراط وإذا سئل نفس السؤال عن مهنة الطبخ؟ فسيجيب بأنها تقدّم النكهة للطعام. وعن العدالة فماذا تقدم؟ فيجيب بوليمارخوس إنها تفيدنا لمساعدة أصدقائنا وإنزال الضرر بأعدائنا.

إذًا، يستنتج سقراط، العدالة هي تقديم النفع لأصدقائنا وإنزال الضرر بأعدائنا. فيوافق بوليمارخوس. فيسأل سقراط: "من هو أفضل شخص يستطيع أن يساعد أصدقاءه وينزل الضرر بأعدائه في مسألة الصحة؟ الطبيب يجيب بوليمارخوس. وفي مسألة السفر بحرًا، ربّان السفينة. وفي مسألة العدل؟ في الحرب يستطيع العادل مساعدة أصدقائه وإيذاء أعدائه. يوافق سقراط قائلا: ومع هذا الأصحاء ليسوا بحاجة إلى طبيب ولا أهل البر إلى بحار ولا من يعيش في سلام يحتاجون إلى رجل عادل. ويتساءل هل العدالة مفيدة أيام السلم فقط؟ وكيف؟

يجيب بوليمارخوس أنها مفيدة في التجارة. فيسأل سقراط بوليمارخوس، هل التجارة هي نوع من المعاملة بين الناس؟ نعم. ويتابع سقراط ما هو الشيء الذي يجود فيه العادل زمان السلم، كما يجود الموسيقي في موسيقاه؟ يجود حيث للمال اعتبار، يجيب بوليمارخوس. ولكن يضيف سقراط بأن نوع المعاملة لا يكون في مسائل خاصة كبناء السفن وشراء الأحصنة لأن الرجل العادل لا يعرف أكثر في هذه الأمور من أصحابها. فما هي المعاملات التي يتخصص فيها الرجل العادل؟ فعندما نودع أموالنا في المصارف، لا نستخدمها. ويستنتج سقراط أن العدالة ليست بذي نفع عندما نريد أن نستخدم الأشياء بل عندما لا نريد استخدامها. وهي بالتالي ليست شيئًا مهمًا.

ويضيف سقراط أن من يحتفظ بالشيء يجيد المعرفة بسرقة ذلك الشيء والرجل العادل هو أيضًا من يستطيع سرقة ذلك الشيء من أجل أن يلحق الضرر بأعدائه ويغدق المنافع على أصحابه. إن ملاحظة سقراط مهمة جدًا في تاريخ البشرية لأن الطبيب الذي يعرف كيف يداوي الأجسام البشرية يعرف أيضًا ما يؤذيها وما يقتلها، ولكي يتحاشى هذه النتيجة أدخل



أبيقراط قَسَم الطبيب الذي يُقسِم بموجبه أن لا يستخدم علمه إلا في سبيل الحياة، وهذا القَسَم ضروري لطمأنة الناس بأن الطبيب لن يسبب لهم الأذى والضرر عن قصد إطلاقًا. ويطبق سقراط الشيء نفسه على أصحاب المصارف لأن بامكانهم سرقة المودعين، وبالتالي على أصحاب المصارف أن يؤكدوا للناس باستمرار صدقهم في المعاملة واحترام القوانين، وبدون الصدق والأمانة لا يمكن أن يعمر نظام المصارف طويلا ويكون سببًا لتداعي الحضارة وانعدام التقدم.

وعندها يسأل سقراط من هم أصحاب الإنسان أو أعداؤه؟ وهل هم من يظنهم كذلك أم من هم كذلك حقّا؟ يجيب بوليمارخوس بأن الأعداء والأصحاب هم من نظنهم كذلك. ويعلّق سقراط بقوله إن الإنسان يخطئ بعض الأحيان في ظنونه. وقد يكون الأعداء جماعة طيبة بينما الأصدقاء غير جيدين. والإنسان العادل يجب أن يكون جيدًا ولا يقوم بفعل شيء مشين أو غلط. وإذا كان أعداؤنا يقومون بما هو حسن، فهل يحسن أن نؤذيهم؟

يقر بوليمارخوس أن ذلك ليس جيدًا. ويستنتج سقراط أن من الحسن إيذاء من هو سيئ ومساعدة من يقوم بعمل الخير من دون النظر إلى مكانتهم الاجتماعية أو قوميتهم. وهكذا يتوصل سقراط إلى عكس الطرح الذي بدأ به بوليمارخوس أي أنه يتوجب على الإنسان العادل إيذاء صديقه عندما يقوم ذلك الصديق بعمل سيئ ومساعدة عدوه عندما يكون إنسانًا صالحًا. فيضطر بوليمارخوس إلى تغيير طرحه ويقول إن الصديق هو من يكون رجلًا صادقًا ويبدو كذلك، أما من هو ليس صادقًا ويبدو كذلك ليس بصديق. والعدالة هي إذًا عمل ما هو مفيد للصديق شرط أن يكون جيدًا وإيذاء العدو شرط أن يكون شريرًا.

فيسأل سقراط: هل يجوز لرجل عادل أن يؤذي أحدًا؟ فيجيب بوليمارخوس نعم يجب إيذاء الإنسان غير الصالح والذي هو عدونا. فيسأل سقراط هل إذا أذينا شخصًا نجعله أفضل أم اسوأ من الأول؟ إذا أذينا



حصانًا أو حيوانًا هل نجعله أفضل أم أسوأ؟ يجيب اسوأ. وإذا أذينا كلبًا فيصبح أسوأ وسيضرنا. وإذا أذينا إنسانًا، فسيصبح أسوأ. ويسأل سقراط هل يجوز للرجل العادل أن يستخدم عدالته ليجعل الآخرين أقل عدلًا؟ فكما لا يستخدم المدرّس معرفته لإفساد طلابه كذلك الرجل العادل. وإذا كان الرجل العادل جيدًا فليس بإمكانه أن يؤذي أحدًا، أكان صديقه أم عدوه والعدالة ليست كما هو شائع إعطاء كل ذي حق حقه أو إيذاء الأعداء ونفع الأصدقاء.

سقراط وثراسيماخوس

يتدخّل ثراسيماخوس ويتهم سقراط بأنه يستخدم حججه ليدفع بالحديث إلى الوجهة التي يريد . فيرفض سقراط ذلك الاتهام على اعتبار أنه لا يدعي أنه يعرف شيئًا ويطلب من ثراسيماخوس أن يقدم تعريفًا للعدالة ولا يلتفت لما يقوله سقراط. فيقول ثراسيماخوس إن العدالة هي مصلحة الأقوى.

يتساءل سقراط عما يقصد ثراسيماخوس بذلك، لأنه إذا كان أحد قويا لأنه يتغذى على أكل لحوم البقر بكثرة، فهل هذا يعني أن العدالة تكون في طاعته ومن الواجب علينا أن نطيعه؟ فيبتسم ثراسيماخوس لهذه السخرية السقراطية ويحدد مفهومه للعدالة بأنها الطاعة إلى الحكومة التي هي الأقوى، موضحًا أنه في كل بلد تتخذ الحكومة إحدى الأشكال الثلاثة: الديموقراطية أو الدكتاتورية أو الأرستوقراطية، وكل حكومة تسنّ القوانين التي هي في مصلحتها وتفرضها على الشعب وتعاقب كل من يخالفها. ولما كانت الحكومة هي الأقوى في الدولة، فتكون العدالة هي مصلحة الأقوى.

يسلّم سقراط بأن العدالة هي مصلحة ما، ولكنه يتساءل عمّا إذا كانت تلك المصلحة هي "للجهة الأقوى" أو لشيء آخر. ويتابع بقوله إن الطاعة للجهة الحاكمة حسنة. ثم يسأل هل القوى الحاكمة في الدول



معرضة للخطأ أم لا؟ فيجيب ثراسيماخوس بأن الحكّام طبعًا غير معصومين من الخطأ. ويستنتج سقراط بأن الحكّام قد يصيبون وقد يخطئون أحيانًا في وضع القوانين. فعندما يصيبون تأتي القوانين في مصلحتهم وعندما يخطئون تأتي عكس ذلك وتسبّب لهم الضرر، ومع هذا يجب على الناس أن تطيعهم لأن هذا هو معنى العدالة. وهنا يقع ثراسيماخوس في الفخ الذي نصبه له سقراط. فكيف يمكن للعدالة أن تكون مصلحة الأقوى، عندما لا يعرف الأقوى ما هي مصلحته ويضع قوانين لا تخدم مصلحته؟ فإن أطاع الناس القوانين التي لا تخدم مصلحة الأقوى، فتكون العدالة لا تخدم مصلحة الأقوى وهذا عكس ما يريد ثراسيماخوس. فطاعة الأقوى تقود للإضرار بالأقوى وليس إلى مصلحته. فبينما يستفيق ثراسيماخوس من هذه النتيجة المناقضة لتعريفه، يحاول بعض الحضور التخفيف من وقع الصدمة عليه فيقولون إن ثراسيماخوس إنما قصد أن يقول إن مصلحة الأقوى هي ما يحسب أو يعتقد أنّها مصلحته. فيسأل سقراط ثراسيماخوس عما إذا كان يوافقهم هذا التفسير لمفهوم مصلحة الأقوى، فيجيب ثراسيماخوس باستعلاء إذ كيف يمكن أن يصف من لا يعرف مصلحته بأنه الأقوى؟ ويعيد تأكيد اقتراحه بأن الحق هو مصلحة الأقوى، ويتراجع عن رأيه السابق بأن الحاكم القوي قد يخطئ ويقول إن القوي معصوم عن الخطأ لكنه يميز الآن بين القوي الذي هو على حق إجمالًا والأخطاء التي تنتج عنه أحيانًا. مثل الطبيب الذي يخطئ بعض الأحيان أو الرياضي الذي يخطئ في الجمع أحيانًا بين عددين كبيرين. ولكن القوي والطبيب والرياضي لا يخطئون وهم أقوياء وأطباء ورياضيّون. ويمضي ثراسيماخوس ليقول بأن الحاكم القوي يفعل ما يشاء ويحصل على ما يشاء، لا أحد يمكن أن يقف بوجهه ويجبر الجميع على طاعته، يأخذ من مال الدولة ما يريد ويساعد من يشاء ويرفض المعونة عمن يشاء. يحلل سقراط التفسير الجديد في تعريف ثراسيماخوس لمصلحة الأقوى ويقول إن الطبيب لا يهتم بمصلحته هو، وإنما بمصلحة الشيء الذي يهتم به ويختص به أي الجسد الإنساني وشفائه إذا مرض.



وكذلك العدالة: فهي في النهاية لا تخدم مصلحة القوي وإنما مصلحة الشعب الذي هو موضوع العدالة. إذًا العدالة ليست مصلحة الأقوى، كما يقول ثراسيماخوس، وإنما مصلحة من تخدمهم القوى الحاكمة، أي الشعب.

انقلاب ثراسيماخوس

يشعر ثراسيماخوس بأن سقراط أجرى انقلابًا على تعريفه، فيشنّ هجومًا مباشرًا على سقراط ويتهمه بالضعف والتخاذل والغشّ في المحاججة. ويعود ليؤكد أن العدل هو منفعة أو مصلحة الأقوى بينما الجور هو أن لا ينفع الشخص القوي نفسه وأصدقاءه. فيلاحظ سقراط أن إذا كان العدل هو الحق والحق هو الأقوى، فسيعيش العادل بفقر مدقع، لأنه لا يستطيع أن يستغل منصبه أو سطوته لنفع نفسه أو أولاده أو أقربائه أو أصحابه عندما يكون ذلك النفع مخالفًا للعدالة والقانون. ويضيف أن هناك فرقًا لا شك بين الطبيب والراعي أو الحاكم. فالحاكم أو الراعي لا يطعم الخراف حبًا بها، بل ليكسب منها ويربح. والحاكم هو كالراعي والشعب هم كالخراف، والحاكم لن يستخدم الخراف كما يشاء ومثلما تملي عليه قوته بطشًا وتعسفًا، إذا ما كان ذلك سيؤدي إلى خسارتها وعدم الانتفاع منها.

ويتابع سقراط تفسيره للمنفعة المادية. فكما يتقاضى الطبيب أجرًا كذلك يتقاضى الحاكم أجرًا ويكسب رزقه من جراء ممارسته للحكم واتخاذ القرارات. ولكنه لا يقوم في تلك الممارسة بما هو في مصلحته هو بل بما هو في مصلحة الناس الذين يحكم بينهم. فإذا حكم جيدًا أضفيت عليه النعم والهدايا، وإن أساء عوقب وسُوِّدت صفحته وساءت سمعته. فممارسة الحكم محفوفة بالمخاطر، ولذا يفضل الشخص الجيد والأفضل في المجتمع أن لا يسعى من تلقاء نفسه للوصول إلى السلطة والحكم. وبالتالي يجب فرض السلطة عليه. وإن رفض، فيجب أن يعاقب، لأن أسوأ الأشياء هو أن يتسلّط ويحكم من هو أسوأ على من هو أفضل. (فقرة



3472) وهكذا ينتهي الكتاب الأول من الجمهورية من دون أن يتوصل سقراط إلى تعريف العدالة وإن يكن قد تمكن من إقناع الآخرين بأن العدالة ليست منفعة أو مصلحة الأقوى.

ويبدأ الكتاب الثاني من الجمهورية ببحث غاية في الرزانة الفلسفية بعيدة عن الجوّ الاحتفالي والأسئلة الجدلية. يبدأ غلوكن بمصارحة سقراط بأنه يود من كل قلبه الاقتناع بأن سقراط قد برهن بما لا يدع مجالًا للشك أن العدالة ليست مصلحة الأقوى، ولكن الإحساس الشائع في العالم هو أن ثراسيماخوس هو على حق، لأن العدالة غير مربحة بينما الظلم هو كثير النفع وأن الظالم هو في سعادة، بينما العادل الذي يتلقى الظلامة هو في شقاء. ويسأل سقراط ما رأيه في هذا الاحساس العام وكيف تكون العدالة خيرًا والظلم شرًا؟ يعلم سقراط أنه إزاء محاور بارع يسعى لمعرفة الحقيقة عن العدالة والظلم ويرى أن من الأفضل تعريف العدالة بالنظر إلى كيف تكون الدولة عادلة وبعدها يمكن تطبيق ذلك التعريف على الفرد. ولكي يفسر سقراط ما يقصد من ذلك أضطر لتقديم رأيه عن ماهية النفس الإنسانية أولًا.

النفس الإنسانية

1- النفس خالدة لا تموت وتعود إلى الحياة لتتطهّر بفعل الخير فتظلّ تتخذ جسدًا بعد آخر إلى أن تنعتق من ربقة الجسد المادي وتذوب في الخير المطلق على الدوام من دون الرجوع إلى العالم المادي.

2- تحتفظ النفس بما تراه في عالم المثل، ولكن ثقل الجسد يطمس تلك المعرفة. ولا تتجدد المعرفة إلا من خلال التطهير بفعل الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة. فعندما تتذكر النفس ما شاهدته من عالم المثل سابقًا، تستطيع أن تقوم بتلك الأفعال وتتنقى.

3- الأفعال أو القوى النفسية ثلاثة: الإدراك، الغضب، والشهوة، وتنقسم إلى قسمين عقلي وغير عقلي. ويشبّه أفلاطون النفس بمركبة مجنحة يقودها العقل ويجرها جوادان هما الشهوة والإرادة.



الفضيلة

والفضائل هي ثلاث وتماثل قوى النفس:

- الحكمة وهي فضيلة العقل.
- الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية.
- العفة وهي فضيلة القوة الشهوانية.

فإذا خضعت القوة الشهوانية والقوة الغضبية إلى العقل تحقّق في النفس النظام والوئام والتناغم. وهذه هي حالة العدالة التي يمكن تعريفها كما قال سيمنيدس بأنها إعطاء كل ذي حق حقه، وتطبيقه على النفس فتأخذ كل قوة من قوى النفس حقها ومكانتها في حياة الإنسان.

السعادة

وبتحقيق العدالة، تتحقق السعادة. أما الإنسان الجائر وغير العادل فلا يتمتع بالوئام في ذاته ويكون مريضًا. ولا تتحقق السعادة إلا مع العدالة المبنية على الحق أو عندما يحصل كل ذي حق على حقه. وحق كل فرد في الجمهورية هو الحصول على ما يتناسب ومعدنه النفسي الذي ورثه من عالم المثل سابقًا. ولكي يحدد أفلاطون معدن كل شخص يعمد إلى استخدام أسطورة أو أكذوبة يعتقد بأنه من الضروري إلزام المجتمع بالإيمان أو الاقتناع بها. فكل نفس لا بد أن تكون قد شاهدت المثل في عالم المثل. فمن الأنفس ما شاهد جزءًا قليلًا أو جزءًا أكبر أو توصل لرؤية الخير المطلق. وبالتالي يختلف كل إنسان عن الآخر بالدرجة التي حصل عليها من رؤية المثل والخير المطلق. وتحدد تلك الرؤية معدن الإنسان. فمن رأى جزءًا يسيرًا يكون معدنه من البرونز، ومن رأى جزءًا أكبر يكون معدنه من الفضة ومن رأى الخير يكون معدنه من الذهب. وعلى كل فرد أن يكتشف بنفسه معدنه الذي وضع في جبلّتة. ولا يتم ذلك الاكتشاف إلا من خلال تنظيم اجتماعي صارم ونظام تربوي موجه يجب أن يخضع لهما كل فرد منذ ما قبل ولادته وإلى أن يصبح بالغ السن.



النظام التربوي وطبقات المجتمع

ولكي نتأكّد من حصول كل إنسان على حقوقه علينا أن نوزع الناس على الطبقات الاجتماعية التي تناسبها وذلك من خلال النظام التعليمي في الدولة. فكل الأولاد الذين يولدون في الدولة يذهبون إلى نفس النظام التربوي ويخضعون لذات البرامج التربوية. وتحدد نتائج الامتحانات موقع كل طالب في المجتمع إذ تهيئ البرامج النفس لكي تتذكر ما قد شاهدته في عالم المثل. فتقوم التربية على تنمية الذاكرة وليس التفكير مباشرة، لأن التفكير هو في النهاية عملية تذكر ليس إلا. يعلّم الطلبة الرياضيات والموسيقى واللغة والشعر وغيرها من المواضيع بعد أن يحذف الرقيب المواد المؤذية للنفس. ويخضع الأولاد والبنات لنفس البرامج التعليمية والتمارين البدنية أو الرياضية تمامًا كما كان الحال في إسبارطة. وعندما يفشل الطالب في التخرج إلى مرحلة متقدمة يلتحق بأفراد الطبقة الاجتماعية التي تتناسب ومواهبه. فيلتحق الأولاد والبنات عند الخروج من المرحلة الأولى بالطبقة المنتجة - العمال. وهذه الطبقة هي طبقة المزارعين والتجار والمنتجين الذين يهتمون بتوفير الغذاء والطعام والملابس وغيرها في المجتمع. ويسمح لأعضاء هذه الطبقة بالزواج وتملك الأراضي والبيوت والمزارع والمصانع واقتناء الأدوات الشخصية. والمعدن الذي يمثل هذه الطبقة هو البرونز وفضيلتها هي العفة وتطابق القوة الشهوانية في النفس. بينما أفراد الطبقتين التاليتين فلا يحق لهم اقتناء أشياء شخصية أو حتى الزواج، رغم أن المجتمع يعمل جاهدًا على تحقيق كل رغباتهم وشهواتهم الجنسية. والطلبة الذين يفشلون في المرحلة اللاحقة يلتحقون بطبقة الجند أو العسكر ليدافعوا عن البلاد ويحموا الدولة من الأعداء. ومعدن هذه الطبقة هو الفضة وفضيلتها هي الشجاعة وتطابق القوة الغضبية في النفس. أما الطبقة الأخيرة فهي طبقة الحكام ومعدنها الذهب وفضيلتها الحكمة وتطابق القوة العقلية في النفس. يعمّ الهدوء والانسجام والتعاون هذه الدولة لأن كل فرد يحصل على ما تشتهيه نفسه. وكل إنسان يعرف معدنه ويحقق



أحلامه وشهواته ولا يتعدى على الآخرين ولا يحسدهم لأن كل واحد يحتاج كل واحد آخر ومن دون هذا التعاون والتسليم الميثولوجي بأصل كل إنسان لا يمكن أن يعيش المجتمع في أمان وانسجام وسلام. وإذا ما تساءل أحد عن الحكمة في هكذا نظام، قلنا بأن هذا ما تريده الآلهة ولجأنا إلى الأسطورة / الأكذوبة لنخبر الناس بتحدر النفس من العالم العلوي الأبدي قبل التحاقها بالجسد المادي الفاني، مبررين ذلك النظام الأفلاطوني.

الخلاصة

يعود سقراط في النهاية إلى قبول التعريف الذي بدأ عن العدالة أي إعطاء كل ذي حقّ حقّه ولكن بعد أن أظهر أن المقصود هو إعطاء كل نفس ما تستحقّه. أما التعدي على حصة الآخرين فهو ظلم وجور والظلم يقود إلى الخصام والاقتتال وإلى العداوة، فتصيب النفس الظالمة أمراض تؤدي بها إلى الشقاء والتهلكة. أما الإنسان العادل فيعيش في طمأنينة وسعادة.



الفصل الخامس

أرسطو أو أرسطوطاليس (384 - 322 ق.م.)

نظرية المعرفة

ولد أرسطو في أسطاجيرا مدينة قديمة في مقدونيا. وكانت أسرته مشهورة بدراسة الطب أبًا عن جد. فتعلّم الطب من والده الذي كان طبيبًا في بلاط الملك فيليب المقدوني والد الإسكندر الكبير. ولما بلغ ثمانية عشر عامًا ذهب إلى أثينا ليكمل دراسته فالتحق بأكاديمية أفلاطون وهناك أظهر براعة باهرة في كل مجالات المعرفة فلقّبه أفلاطون بـ"العقل" و"القرَّاء" لولعه بالقراءة وشدة اطلاعه. والكتابات التي تركها تشهد على رجاحة عقله وسعة معرفته لدرجة أن الفلاسفة العرب لقبوه "المعلم الأول"، ويُشار إلى أن إحاطته الواسعة بالمعارف هي أشبه بالإنسيكلوبيديا "دائرة معارف".

بعد وفاة أفلاطون، عاد إلى مقدونيا وعيّنه فيليب المقدوني معلمًا لولده الإسكندر البالغ من العمر 14 سنة وبقي معه إلى أن أصبح عمره 18 سنة وبعدها التحق الإسكندر بالجيش وخاض معارك وعندما قتل والده اعتلى العرش وهو في عمر 20 سنة. ترك أرسطو البلاط وعاد إلى أثينا بعدما أصبحت خاضعة لنفوذ المقدونيين.



أنشأ أرسطو جامعة في ملعب رياضي عرفت بـ"لوقيون" Lokion ولما كان أجنبيًا في أثينا ولا يستطع تسجيلها قانونيًا بإسمه سجلها بإسم تلميذه وصديقه تيوفراسطوس. قسّم المدرسة إلى قسمين: الأعضاء الكبار في السنّ والشباب، والمسنّون هم الذين ينتخبون الرئيس. وكان يحب المشي وإلقاء محاضراته وهو يتمشى وسط تلاميذه فلقِّبت مدرسته بالمشائية، Peripatetic.

أنشأ مكتبة كبيرة كانت الأولى من نوعها في العصر القديم وكان يجمع فيها الكتب والوثائق التاريخية والتحف والأزهار وأعضاء الحيوانات وغيرها. وكانت مكتبة ومختبرًا في نفس الوقت. حتى أن الإسكندر كان يرسل له كل ما كان يجده من ثمين أو تحف من الأماكن التي يفتتحها.

وبعد 12 سنة، عندما مات الإسكندر، ثار الأثينيون وطردوا الأجانب بمن فيهم المقدونيين من أثينا. فهرب أرسطو مخافة أن يقتله الأثينيون كما فعلوا مع سقراط قائلًا: "لا حاجة لكي أعطي الاثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة". وهرب إلى جزيرة Opa أوبا ولكنه توفي في السنة التالية 322 ق.م. تاركًا زوجته الثانية وابنًا وابنة منها، إذ إن زوجته الأولى كانت قد توفيت.

كتبه ومصنفاتـــه

تنقسم كتبه إلى خمسة أقسام:

1- الكتب المنطقية الملقبة بالأورغانون - المقولات، العبارة التحليلات الأولى أو القياس، التحليلات الثانية أو البرهان، الجدل والأغاليط أو السفسطة: قاطيغوراس، باري أرمنياس، أنالوطيقيا الأولى prior analytica، أنالوطيقيا الثانية posterior analytica، طوبيقا topica وسوفيسطيقا.

2- الكتب الطبيعية منها في الكليات ومنها في الجزئيات.



أ - كتب السماع الطبيعي أو سماع الكون - السماء، الكون والفساد، الآثار العلوية.

ب- المسائل الحيلية (الآليات أو الميكانيكا).

جـ- كتاب النفس.

د - كتاب الطبيعة.

هـ - التاريخ الطبيعي - تاريخ الحيوان، أعضاء الحيوان، تكوين الحيوان، مشي الحيوان، وحركة الطبيعة.

3- الكتب الميتافيزيقية (أو ما بعد الطبيعة) وهي من تحقيق أندرونيقوس الذي جمع تلك الكتب. وكان أرسطو قد سماها الفلسفة الأولى وموضوعها العلم الالهي.

4- الأخلاق والسياسة.

مثل كتاب الأخلاق النيقوماقية Nichomachian Ethics.

5- الشعر والخطابة.

أسلوبه ومنهجه

إن الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في كتاباته هو الذي أصبح يعرف في ما بعد بالأسلوب العلمي أو المنهجي المتتبع للحقائق بلغة دقيقة. ونهج في كل كتاباته بفحص ما تقدّم عن موضوع ما وتلخيص الآراء المتعددة حوله ثم الشروع في وضع وجهة نظره هو موردًا الحجج الواحدة تلو الأخرى التي تؤيد رأيه أو تدحض خصمه.

العلوم/ تقسيم العلوم

قسّم أرسطو العلوم إلى قسمين: قسم نظري وقسم عملي. القسم النظري قسّمه أيضًا إلى عدة أنواع منها المحسوس أو المتحرك كعلم الطبيعة (الفيزياء) وعلم الأعداد كالرياضيات والحساب، أو العلم الإلهي أو ما بعد الطبيعة Metaphysics. أما العلم العملي فهو علم تدبير الأفعال مثل السياسة والأخلاق وعلم المنزل والحرب أو الفن أو الشعر والى



آخره. يختلف العلمان من حيث مادتهما وغايتهما. فمادة العلم العملي هي الأشياء المتعلقة بحفظ النوع الإنساني وحياة الإنسان وتنظيم أفعاله، وغايته سعادة الإنسان. أما العلم النظري فمادته الوجود وغايته معرفة الوجود. وكلما كان الوجود أسمى كلما كانت معرفته افضل، مثل وجود الله. وهذه المعرفة هي جزء ضروري مهم لسعادة الإنسان.

المنطق/ آلة العلوم Organon

المنطق هو علم قوانين التفكير Thinking ولذلك يجب اكتسابه قبل دراسة العلوم الأخرى لأنه يسبق المعرفة بها وشرط قياس المعرفة ذاتها. إذ كيف يعرف الإنسان أنه يعرف؟ لقد بحث سقراط هذه المسألة وتوصل إلى أنه يعرف أنه لا يعرف شيئًا. ولكن معرفة سقراط هي استنتاجية استقرائية. فما هو الاستقراء؟ هو نوع أو أسلوب منطقي يتميز عن الأسلوب الاستنباطي Deductive بحيث يلجأ الإنسان فيه إلى بحث مجموعة معينة من العينات للأشياء التي يودّ دراستها، لأن دراسة كل أفراد العينات مستحيل، فيكتفي الإنسان بدراسة بعض منها فردًا فردًا ومن ثم يأتي إلى نتيجة يعمّمها على كل أفراد المجموعة. لنأخذ سقراط مثلًا. فقد توصّل إلى الاستنتاج بأنه لا يعرف شيئًا. وكان قد فحص أو تحدّث مع عدة أشخاص ممن يدعون المعرفة فوجد أن ليس من أحد يعرف شيئًا. ومن ثم عمّم تلك الملاحظة لتشمل جميع الناس وكأن ليس باستطاعة الإنسان أن يعرف أكثر مما أنه لا يعرف شيئًا. واستنتج سقراط أيضًا أن الله وحده هو العارف أو العالم الذي يعرف كل شيء . وهكذا تكون المعرفة الاستقرائية هي معرفة عامة ناتجة عن بحث في مجموعة أفراد.

فما هو الفرد وما هو الكل؟ الفرد هو شيء ملموس يتّصف بصفات فئة ما. فما هي الفئة وما هي الصفات؟ وما هو الاتصاف أو التحديد أو التعريف؟ كل هذه الأشياء يبحثها علم المنطق كي يعطيها تحديدات دقيقة يمكن أن تستخدمها العلوم الأخرى. ولكن المنطق يتخطّى التعريفات الفردية إلى دراسة طرق أو أساليب البرهان أو الإثبات.



لقد لاحظنا سابقًا عند دراستنا لأفلاطون كيف أنه يميّز درجات في المعرفة تاركًا أعلى مرتبة للمعرفة الحدسية المباشرة Noetic Knowledge حيث يرى أو يشاهد الإنسان المثل مشاهدة مباشرة من دون وسيط، كما يرى الإنسان نور الشمس مباشرة. يمكن أن نسمي هذا النوع من المعرفة: المعرفة النوعية Qualitative knowledge حيث لا يدخل الكم فيها والحساب. ولكن المعرفة المنطقية التي يبحث فيها أرسطو هي معرفة موضوعية لا تقوم إلا على القياس والحساب والمقارنة والدقة. ففيها تحديد ثابت لما هو صح وتحديد دقيق لما هو خطأ. وكذلك تحديد لطريقة معرفة كيف نحدد الصح والخطأ. ولا مجال للزلل أو الشطط أو الشك. فالمعرفة المنطقية هي معرفة يقينية عامة وشاملة، غير شخصية لا تتغير مع الشخص ولا تتبدل مع الزمان. فهي معرفة مطلقة أو على الإطلاق.

موضوع المنطق وكتب أرسطو في المنطق

موضوع المنطق هو أفعال العقل من حيث الصحة أو الفساد أو الخطأ الذي يبحث المنطق فيها ليتحقق من صحتها أو خطأها. ويميِّز أرسطو ثلاثة أفعال للعقل: التصوّر، الحكم الذي هو تركيب التصورات أو تفصيلها، والاستدلال أو الحكم بواسطة ما. وكتب أرسطو ثلاثة كتب تدرس كل منها فعلًا عقليًا ما. فكتاب المقولات يبحث في التصورات وكتاب العبارة في الأمور المؤلفة من جمل وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال واتّبع أرسطو كتاب التحليلات الأولى بكتاب التحليلات الثانية أو البرهان وكتاب الجدل وكتاب الأغاليط Fallacies.

المقولات Categories

وهي عشر، ويسميها ماجد فخري الأجناس العامة Summa Genera:

1- الجوهر - مثل الرجل، الحصان Substance.

2- الكم أو الكمية، كل، جزء، Quantity.



3- الكيفية، أبيض، أحمر، جميل، عريض Quality.

4- النسبة، العلاقة، نصف الشيء، قصر الأمير Relation.

5- المكان Place.

6- الزمان Time.

7- الوضع، جالس، قائم، نائم، مستوي Position.

8- الملكية Property، خاصية State.

9- الفعل Active مثل قطع، نشر، حفر، ضرب Action.

10- الانفعال، الانشطار، الانقطاع، مضروب، مدفوع Affliction.

المقولات هي المحمولات كما سميت بالعربية أي الأشياء التي تضاف أو تسند أو تشترك في علاقة الإسناد أو الإضافة. والجوهر Substance هو الشيء الذي تحمل عليه أو تضاف إليه كل المقولات التسع المتبقية. وهو لا يحمل على شيء آخر أو مقولة أخرى. ويعرِّف أرسطو الجوهر (Ousia) بأنه هو الذي لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع ويعني بهذه المقولة إنها الموجود الفرد الذي تُسند إليه أو توجد فيه جميع المحمولات. فالرجل مثلًا تحمل عليه كل المقولات بينما هو لا يحمل أو يضاف على أي منها، أو بكلام آخر المقولات كلها تصف الجوهر مثل الرجل وتقال عنه بينما هو لا يصفها. وقد يُقال بأن الرجل إنسان وهكذا يحمل الإنسان على الرجل أي ننعت الرجل بأنه إنسان. ولكن أرسطو يميز بين معنيين من الجوهر: الجوهر الأول الذي هو الشيء الملموس المفرد مثل سعيد وحامد والجوهر الثنائي وهو التصور الكلي للإنسان أو للجوهر. وهنا نعود إلى التمييز الذي وضعه أفلاطون بين العالم المحسوس والعالم العقلي. الأشياء المحسوسة متفردة ومتفرقة ومتغيرة في المكان والزمان. والمحسوس يشترك مع العقلي بالصورة فقط. العقلي منفصل كليًا عن الفرد والفرد يشترك مع العقلي فقط بالصورة أو Form وكل منها يوجد في عالم مختلف. الأفراد توجد في العالم الحسي المتغير والمثل توجد في عالم عقلي غير متغير وغير فان.

تخلّص أرسطو من ذلك التمييز بين العالمين العقلي والحسّي وقال



بأن كل شيء وكل جوهر يتألف من جزأين لا ينفصلان: المادة والصورة. وليس هناك مادة صرفة أي مجردة عن الصورة وليس من صورة مجردة عن المادة سوى في حالة التجريد العقلي. فلو أخذنا الحصان الذي هو جوهر فيكون الحصان كجوهر مؤلفا من مادة التي هي جسم ومن صورة التي هي الشكل. ولو أخذنا الإنسان نجد مادته الجسد وصورته النفس أو الروح. والطاولة أيضًا وأي جوهر آخر يتكون من مادة وصورة. فنميّز بين مادة الشيء وصورته كما سنبيّن لاحقا عندما نأتي على بحث هذا التمييز عند دراسة ميتافيزيقيا أرسطو وتصنيفه للأسباب. ولكن الآن يكفي أن نعرف أن الجوهر عند أرسطو هو وحدة لا تتجزأ مؤلفة من مادة وصورة والحواس تلمس المادة بينما يجرد عقل الإنسان الصورة من المادة ليعمم تلك الصورة على كل الأفراد التي تشترك في تلك الصورة. الفرق بين أفلاطون وأرسطو واضح ومهم. فبالنسبة لأفلاطون وجود الكثرة في الأفراد هي نتيجة اشتراكها جميعًا بالمثل العقلاني الواحد، بينما هي بالنسبة لأرسطو كثرة تشترك بالصورة التي يجردها العقل من مجموعة من الأفراد ثم يعمّمها على جميع أفراد تلك الفئة.

العبارة

يبحث أرسطو في هذا الكتاب الكلمات وأنواعها وتركيبها من حروف ومعانٍ. فهناك حروف لا معنى لها إلا في جملة مثل: أحرف الجر والنصب وغيرها. وللكلمات معانٍ وبعضها لا معنى له مثل العنقاء وUnicorn (الحصان المجنّح) أو الوحيد القرن أو الخل الوفي. وقد يكون لتلك الكلمات معنى لغويٌ وقد تُستخدم في جملة مفيدة أو في سياق خيالي ولكن لا تعني شيئًا ملموسًا حقيقيًا لأنه ليس في الواقع شيء يطابق كلمة عنقاء أو حصان مجنح والخ. يميز أرسطو بين المعاني ويختار المعنى الذي هو موضوع المنطق أي المعنى الحملي حيث تجمع الجملة الحملية بين المسند والمسند إليه بشكل يكون معنى الجملة قابلًا لأن يكون إما صح



وإما خطأ. كأن نقول: السماء تمطر، الشمس مشرقة، الثلج أبيض، الدم قان، سقراط إنسان وما إلى ذلك، فهذه جمل حملية لأننا نسند فيها شيئًا أو صفة إلى جوهر ما. فقولنا سقراط إنسان، هو صح، بينما تمطر السماء هو صح ولكن ليس دائمًا قد نخطئ عندما نقول: "إنها تمطر الآن" وهي لا تمطر الآن. وهذا النوع من الجمل هي الجمل الحملية التي تكون موضوع علم المنطق.

التحليلات الأولى : أجزاء القياس والبرهان

بعد أن ميز أرسطو بين المقولات والعبارات استطاع أن يشرح معنى القياس والبرهان. فالكلمات تجمع إلى بعضها بشكل يكون إما صح أو غلط مثل "سقراط إنسان" فهي جملة صحيحة. ولكنها جملة فردية لأنها تتكلم عن سقراط وحده ويمكننا أن نؤلف جملة كلية تتحدّث عن كل فئة في جنس الإنسان مثل أن نقول: "كل إنسان فانٍ". وإذا وضعنا الجملة المفردة والجملة الكلية في ميزان منطقي أو القياس نتج ضرورة جملة ثالثة تكون نتيجة القياس. ويمكننا معرفة ما إذا كانت النتيجة صحًا أو خطأ من مجرد معرفتنا بالقياس وطرقه. والقياس يتشكل كالتالي:

1- سقراط إنسان وتسمى مقدمة صغرى

2- كل إنسان فانٍ وتسمى مقدمة كبرى

3- إذًا سقراط فانٍ وتسمى النتيجة

النتيجة توجد مضمرة في المقدمات وكل ما نفعله هو سحب أو استنتاج النتيجة من المقدمتين. فإذا كانت المقدمتان صحيحتين وجب ضرورة أن تكون النتيجة صحيحة ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون خطأ. ونقع بالتناقض فيما إذا قبلنا تلك المقدمات ورفضنا النتيجة. تمامًا كما لو قلنا "الثلج أبيض والثلج ليس أبيض" في نفس الجملة، وقانون التناقض Law of Contradiction هو القانون الأساسي الذي يبنى عليه علم المنطق.



وبحث أرسطو في كتاب الأغاليط الشبهات والتجاوزات المنطقية العامة التي يتم ارتكابها في التفكير وشرحها كي يتمكن الناس من الرجوع إليها وتفاديها في أحاديثهم وكتاباتهم. نذكر منها فقط اثنين: المصادرة على المطلوب Petitio Principii التي هي إثبات صحة قضية بناء على مقدمات لا تثبت إلا بها أي بافتراضها وهي قياس الدور أو إثبات القضية بناء على ذاتها أو تحصيل الحاصل وتقريع القائل بدل مواجهة حججه وتسمى ad homonym argument.

ما بعد الطبيعة

إن أشهر كتب أرسطو على الإطلاق هو كتاب ما بعد الطبيعة وأبعدها تأثيرًا في تاريخ الفلسفة. وأصبحت كلمة ميتافيزيقا Metaphysics تستخدم رديفة للفلسفة وفي بعض الأحيان للتهجّم على الفلسفة أو الابتعاد عن المنهج الفلسفي اللاعلمي واللاموضوعي. لم يستخدم أرسطو كلمة ميتافيزيقا ليصف العلم الذي تنطبق عليه، بل سماه العلم الإلهي. وقال عنه إنه أسمى العلوم وأنبلها لأنه يبحث في وجود الله، ولكنه أقلها نفعاً للإنسان. لكي يتوصل أرسطو إلى تعريف المعرفة وإعطاء تعريف دقيق للفلسفة، بحث في كتاب الميتافيزيقا عن ماهية الفلسفة وعرفها على أنها معرفة العلل الأولى أو الأسباب الأولى وتنشأ عن التعجب من وجود الكون والموجودات فيه.

يعتبر أرسطو أن الإنسان مطبوع على حب المعرفة، لأنه يتوق إلى المعرفة ويرغب فيها كما يرغب في الطعام. ولكن الرغبة في المعرفة تشمل كل شيء حتى ولو لم يكن هناك منفعة يجتنيها الإنسان منها. إن حواسّنا الخمس تقودنا إلى الاحتكاك بالأشياء أو التعرف إليها وتتولد من ذلك رغبة في معرفتها. ولكن حاسة النظر أو البصر هي أكثر الحواس اكتسابًا للمعارف لملاحظة الفوارق بين الأشياء. وبالتالي فهي أنبل الحواس وأهمها. وتتولد الذاكرة من تأثير الحواس على الإنسان. ومن الذاكرة يأتي



العلم والتعليم. كما تنتج الخبرة أو "التجربة" التي هي معرفة الإنسان للأشياء أو العلاقات بينها دونما سابق تصوّر أو تفكير. فالإعادة أو التكرار كفيل بالتأثير على الإنسان كي يتصرف بشكل تلقائي يقوده إلى النتيجة الصحيحة. فهو يتناول الطعام حتى الشبع، وينام عندما يتعب، ويشرب عندما يعطش، دونما ضرورة لإعمال فكره في هذه الأشياء. ويتناقل الأبناء عن الآباء تلك المعرفة كما يتناقلون أية معلومة حصلوا عليها بالتجربة. كأن تعرف الابنة عن أمها كيف تطبخ أو الابن عن أبيه ماذا يفعل لتضميد جرح أو أية أعشاب يجب أن يتناول عندما يصيبه صداع قوي وما إلى ذلك. فتلك المعرفة هي معرفة بالتجربة والتقليد ولا يلعب فيها الفكر مجالًا كبيرًا.

تنشأ من تلك المعرفة الحرف والفنون التي يقوم أصحابها باتّباع ما سلف والإضافة عليه بالتشابه أو القياس والتعميم. ويمكن اتخاذ مثل على ذلك من الطب. فقد نلاحظ علاقة بين شرب جرعة من شراب نبات معين وشفاء الجسد من سقام معين فتعم هذه المعرفة بين الناس ويتوارثونها أبًا عن جد. ولنأخذ مثلًا آخر من علم الرياضيات. فقد عرف المصريون القدماء العلاقة بين الأرقام واستطاعوا حساب المسافات وبناء الجسور والأبنية الكبيرة والأهرامات. ولكن رغم عظمة الإرث الفرعوني في مجال الهندسة المعمارية، إلا أن جل ما استطاعوا فعله هو تعميم بعض الملاحظات الرياضية العامة وتطبيقها في حالات شتّى. وهذه هي معرفة صحيحة وعلمية ولكنها في نظر أرسطو لا تزال معرفة تجريبية ولم تبلغ مرحلة العلم النظري أو التجريدي.

المعرفة الفلسفية هي معرفة العلل أو الأسباب والمبادئ الأولى. فالتجربة أعلى من المعرفة الحسّية البحتة، والفن أعلى من التجربة والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية لأن العلم بالعلة وبما هو كلي أعلى من العلم بالواقع والمحسوس فقط. كما أن العلم بالعلل أقوى على تعليم الآخرين وينبع ليس من المنفعة بل من التعجب الذي يدفع الناس للتخلص من الجهل.



تهدف الفلسفة إلى معرفة الوجود. الوجود بما هو موجود أي كل الموجودات ولا نستثني منها شيئًا: الوجود وكل محمولاته أو كاتيغورياته. أما العلوم الأخرى فتختص بمعرفة أشياء معينة من الوجود وتبحث في محمولات أو أوصاف ذلك الجزء. ولما كانت الفلسفة تطلب المبادئ الأولى فهي تطلبها لكل الوجود وليس فقط لموضوع معين أو جزء معين من الوجود. فالطبيب يبحث في الصحة وأسبابها وعللها الأولى أما الفيلسوف فيبحث في علل كل الموجودات: الطبيعية والإلهية. وبالتالي يبحث الفيلسوف في وجود الله الموجود الأول وعلة الموجودات الكائنة. وبالتالي تكون الفلسفة أو الجزء الفلسفي الذي يبحث في وجود الله أسماها على الرغم من أنه أبعدها عن الواقع والموجودات الحسّية. وتسمى الفلسفة هذه الحكمة لأنها تنظر في أسمى الأشياء إطلاقًا.

الموجود الأول، الله، العلة الأولى First Cause

يعتبر أرسطو أن من المسلَّم به وجود الموجودات، وهي متحركة وبالتالي لا بد من وجود محرك يحرّكها ويكون مسؤولًا عن حركتها وهو لا يتحرك. وإن كان متحركا، فلا بد من محرّك يحركه، يكون غير متحرك أو متحركًا، وإذا كان متحركًا، فلا بد أن يكون له محرّك يحركه، ويكون لهذا المحرّك محرّك يحرّكه وهلّم جرًا. وهكذا تنتج سلسلة غير متناهية من المحركات، ولكن لا يجوز أن تكون السلسلة غير متناهية، لأنه لا يعود بالإمكان تقديم تفسير عن وجود الحركة في العالم أصلًا. وبما أن الحركة موجودة، فلا بد أن يكون لها محرّك غير خاضع للحركة لا يتحرك، وهو الله، لأن العقل يرفض التسليم بوجود حركة من دون محرّك لها.

القوة والفعل Potentiality and Actuality

يميّز أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. فالموجود بالفعل الآن لا بد أن يكون في وقت ما موجودًا بالقوة، ولا يقبل العقل افتراض موجود بالفعل لم يكن موجودًا بالقوة. ويحتاج الموجود بالقوة إلى موجود



بالفعل قد يخرجه من القوة إلى الفعل. وهكذا تكون الحركة حركة بالقوة إلى أن يجعلها الله حركة بالفعل. والله موجود بالفعل أبدًا، لأن لو افترضنا عكس ذلك لنتجت عن ذلك سلسلة غير متناهية كما أسلفنا في الفقرة السابقة. ونذكر مثالًا على الموجود بالقوة الولد. فالولد أب بالقوة ولا يصبح أبًا بالفعل إلا بعد بلوغه وزواجه، وكذلك البزرة هي شجرة بالقوة ولا تصبح شجرة بالفعل إلا بعد تهيئة البيئة الصالحة لنموها.

خلاصة

لقد بحثنا في هذا الفصل أسلوب أرسطو الفلسفي الجديد ونظرته إلى الفلسفة وذكرنا تقسيمه للعلوم وأهم الكتب التي ألفها وبحثنا المقولات الأساسية في علم المنطق وتحدثنا عن أهم المواضيع التي بحثها في كتاب الميتافيزيقا.



الفصل السادس

نظرية الأخلاق عند أرسطو

لقد تحدثنا سابقًا عن أمور كثيرة تتعلق بالأخلاق، وليس من الضروري تعدادها، بل يجب أن نستذكر بعضها كي نستطيع التمييز بين المسائل الأخلاقية ونظرية الأخلاق التي من خلالها يتم تحديد عمل أو فعل ما في ما إذا كان قد تم بحسب الأصول الأخلاقية أم لا. لقد شعر أنكيدو مثلا بعدم أخلاقية عمل جلجامش كملك يفرض سطوته من خلال حقوق السيد على عرائس مملكته، فجابه جلجامش ووقف في طريقة محاولا ردعه عن دخول مخدع عروس جديدة. وكذلك جلجامش حينما عرضت عليه الإلهة عشتار الزواج منها فرفض طلبها لأنها لا تحفظ العهد ولا تصون الزواج، معتبرًا ذلك عملًا منافيًا للأخلاق ويستحق الملامة. كما نجد أوديسيوس يستشيط غضبًا عندما يعلم بأن الخطّاب أساؤوا معاملة زوجته وخدّامه وحاولوا قتل ابنه، مستغلين ظروف غيابه الطويل عن مملكته، فلم يقبل بشيء أقل من معاقبتهم بقتلهم جميعًا. كذلك فعل أوريستيس عندما قتل أمه وزوجها لخيانتهما العهد واشتراكهما في قتل أبيه. وعندما درسنا أوديبوس وجدنا أنه أمر بزج كليون شقيق زوجته في السجن مع كاهن دلفي لأنهما في نظره قد خططا للإطاحة به والاستيلاء على عرشه وتوجيه اتهامات باطلة لملك البلاد، فعمل كهذا يحمل في طياته الخيانة ويستوجب العقاب. فالملاحظ في هذه المسائل الأخلاقية أن



هناك أعرافًا وقوانين وعادات يجب على الإنسان العمل بها وعندما يخالفها يكون قد ارتكب خطأً يحاسب عليه، فما هي هذه القوانين؟ ومن يحاسب مخالفيها؟ أو بالأحرى ما هي القوانين الأخلاقية؟

لاحظنا أن الفلاسفة قبل سقراط لم يهتموا إلا بالطبيعة بشكل أساسي، وان كان بعضهم مثل فيثاغورس ومدرسته قد اهتموا بمسائل اجتماعية كالعدالة والمساواة بين الرجل والمرأة، ولكن سقراط قد وضع الأخلاق في صلب العمل الفلسفي وكان يود معرفة الخير وتحديده، وكان يرفض القيام بأي عمل يعرف أنه سيئ bad ولا يأتي بعمل إلا بعد أن يتأكد أنه خير good. ويخبرنا عن ذلك أنه عندما كان يود القيام بعمل ما يقلّبه في رأسه من كل جوانبه، فإذا اتضح له أنه خير يقوم به وإن اعتقد بأنه شر أو سيئ وقف له ديمنه Daemon بالمرصاد وحال دون القيام به، ومثالًا على ذلك نذكر رفضه لعرض كريتون عليه الفرار من السجن، رغم سهولة الفرار والترتيبات المسبقة التي قام بها صديقه كريتون.

وعندما عالج أفلاطون موضوع الخير اعتقد بأن الخير لا يمكن تعريفه بل يجب اعتباره مثل الألوان مستحيل التعريف، فأما أن نرى الألوان أو لا نراها، فإذا كانت لنا حاسة نظر رأينا الألوان وعرفناها، وليس هناك من زيادة، وإذا لم تكن لدينا حاسة نظر فلا مجال لرؤية الألوان ومعرفتها مهما فعلنا. يستحيل علينا تعريف أو إفهام معنى الألوان لمن لا يملك حاسة النظر، وكذلك الأمر مع الخير. فمن لا يرى مثال الخير في عالم المثل لا ينفع معه أي تعريف للخير، وإذا كان الإنسان قد رأى مثال الخير، فقد عرف الخير وفهم معناه وهو ليس بحاجة لمن يعرّف الخير له.

فالخير مستحيل التعريف، ولا يمكننا بحسب نظرية أفلاطون أن نعرّف الخير إذا لم نكن قد رأينا مثال الخير في عالم المثل في حياة سابقة. فقد وضع أفلاطون نظرية أخلاقية جديدة تدور حول الخير ومن منطلق أن الخير غير قابل للتعريف، وأن كل عمل يقاس في ما إذا كان خيرًا أو لا، فإذا كان خيرًا وجب على الإنسان القيام به وإن كان شرًا وجب على



الإنسان تجنبه. فالخير يأتي في الدرجة الأولى ثم الواجب، والإنسان الصالح هو من يقوم بواجبه ويعمل الخير، ومن منطلق هذه النظرية يستطيع أفلاطون أن يحكم على عمل ما أنه خير أم لا كوقفة ضميرية. فالمحافظة على الصداقة شيء حسن كما فعل أنكيدو وجلجامش. ولكن الصداقة على ماذا؟ وما هي الصداقة؟ هل إذا اجتمع إثنان وتصادقا كانت صداقتهما جيدة؟ من منظار سقراط إذا اجتمع صديقان على فعل الشر، كانت صداقتهما شرًا، مثلما هي صداقة اللصوص. تمامًا كما قال هو عن الرأي الشائع في أيامه أن مساعدة القريب واجب وإرجاع الأشياء المستعارة إلى صاحبها واجب. على الإنسان أن يتصرف في نظر سقراط/أفلاطون من منظار الخير دائمًا ويسأل عما إذا كان إرجاعه الأشياء المستعارة إلى صاحبها سيؤدي إلى الخير أم إلى الشر، فإذا كانت ستؤدي إلى الشر فليس هناك واجب يدعونا للقيام بذلك وعلينا عدم القيام به ولا نعيد الأشياء إلا إذا كانت ستؤدي إلى الخير. وكذلك الأمر مع الصداقة وغيرها.

لم يوافق أرسطو معلمه أفلاطون في نظريته إلى الأخلاق، كما لم يوافقه في نظريته إلى المعرفة. لقد اعترض أرسطو على نظرية أفلاطون حول عالم المثل. إذ إن افتراض أفلاطون وجود عالم المثل هو افتراض لوجود عالم إضافي لا يفسر وجود العالم الذي نعيش فيه ويقود إلى سلسلة غير متناهية من العوالم تجعل معرفة هذا العالم أو أي عالم آخر مستحيلًا. إن نظرية اشتراك هذا العالم مع عالم المثل كما قال أفلاطون تؤدي إلى سلسلة غير متناهية من عوالم غير متناهية مما يجعل افتراض عالم المثل غير صالح ليكون بداية المعرفة. إذا كان عالم الحسّ يشترك مع عالم المثل بالتشابه، فينتج عن ذلك عالم ثالث مشترك بين عالم المثل وعالم الحسّ تجب معرفته قبل معرفة العالم الثاني، وهذا العالم الثالث يشترك مع عالم الحسّ وعالم رابع بالتشابه وتجب معرفته قبلًا، والعالم الرابع يشترك مع عالم الحسّ وعالم خامس بالتشابه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. ومن منطلق آخر يمكننا القول إنه إذا احتجنا لمعرفة عالم الحسّ أن نعرف عالم المثل أولا،



فكذلك لكي نعرف عالم المثل نحتاج لمعرفة عالم مثل سابق عليه، ولكي نعرف هذا العالم نحتاج لمعرفة عالم آخر سابق عليه أيضًا ولنعرف هذا العالم نحتاج لمعرفة عالم آخر سابق عليه أيضًا وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية وتكون النتيجة أنه لا يمكننا أن نعرف العالم المحسوس قبل أن نعرف ما لا نهاية من عوالم غير محسوسة. وهذا مستحيل. والدليل أننا نعرف عالم الحس، فلماذا نحتاج إلى عالم المثل والمشاكل الفلسفية التي يدخلنا فيها؟ وبالتالي يجب التخلي عن نظرية أفلاطون في المعرفة.

أدى نقض أرسطو لنظرية المثل عند أفلاطون إلى رفضه لنظرية أفلاطون حول عالم المثل بجملتها، وبالتالي كان على أرسطو أن يرفض أيضًا نظرية أفلاطون في الأخلاق لأنه كما رأينا سابقًا يعتبر أفلاطون أن جوهر علم الأخلاق هو مفهوم الخير الذي لا يمكن تعريفه بل مجرد رؤيته في عالم المثل. وافق أرسطو أفلاطون على أن الخير هو أساس علم الأخلاق، ولكنه اختلف معه حول عدم إمكانية تعريف الخير وقدّم التعريف التالي : الخير هو السعادة Eudamonia والسعادة هي نشاط أو مجهود نفسي أو فعل يقوم به الإنسان بمقتضى الفضيلة طيلة العمر أو مدى الحياة (Happiness is an activity of the soul in accordance with virtue in a life time).

تدور الأخلاق في نظر أرسطو حول هذا التعريف. ولمجرد أن أرسطو قدم هذا التعريف جعل من الممكن أن يفهم كل الناس ما هو الخير. لم يعد هناك مجال للتستر وراء ضبابية المثل أو اللجوء إلى الطوباوية أو ادعاء الزهد وسرية معرفة الخير. في نظر أرسطو يستطيع أن يفهم تعريفه للخير كل إنسان وبالتالي يستطيع كل إنسان القيام بما هو خير أو التعلم على القيام بما هو خير. فباب النقاش في الأخلاق مفتوح والتأثير على الآخرين مباح، ولا يستطيع أحد أن يدّعي أنه ليس عنده حاسة رؤية الخير أو لا يتمتع بشفافية الإحساس الأخلاقي أو الوجدان أو الضمير كما ظنّ أفلاطون. كل شخص في رأي أرسطو مسؤول عن أعماله ويستطيع معرفة الخير والشر لمجرد أنه يفهم معنى الكلمات التي نستخدمها في تعريف الخير.



فما هو الفعل النفسي؟ لقد أفرد أرسطو كتابًا طويلًا مفصلًا عن النفس وقواها وبحث علاقة النفس والجسم في كتابه ما بعد الطبيعة، وفي رأيه أن النفس هي صورة الجسم والاثنان يكونان جوهرًا واحدًا هو الإنسان، فإذا ما انحلّ جسم الإنسان انفصمت العرى التي تربط الجسم بالنفس وزال الاثنان معًا. ولكن يعتبر أرسطو أن للنفس الإنسانية ثلاث قوى: الغاذية vegetative أو النباتية المسؤولة عن نمو الإنسان والقوة الغضبية أو الشهوانية أو الحيوانية animal ومن ثم القوة العاقلة rational وأسمى ما في القوة العاقلة العقل intellect وربما العقل الفعال active intellect الذي قد يتمتع بقوة مفارقة لا تفنى بفناء الجسم. فالفعل أو المجهود النفسي هو أحد الأفعال التي تقوم بها النفس أو الإنسان إن كانت تتعلق بالنمو أو الشهوة أو العقل، وبالتالي يمكن الحكم على أي فعل إنساني عما إذا كان يقود إلى الخير أو السعادة أم لا. ولمعرفة ذلك يجب أن نسأل عمّا إذا كان ذلك الفعل قد تم بمقتضى الفضيلة أم لا. فما هي الفضيلة؟ ولكن قبل ذلك علينا أن نتحدث قليلًا عن السعادة.

فما هي السعادة؟ هل السعادة شعور ينتابنا بعد الفراغ من عمل مثل الضحك بعد سماع نكتة أو رؤية شيء مضحك؟ أم أن السعادة دافع يسبق الأفعال ويوجه لفعل الخير؟ يستخدم أرسطو كلمة (يودامونيا) (Eudamonia) (التي يترجمها البعض إلى الإنكليزية (well-living) أو (العيش السليم) أو (الحياة الجيدة) ويقصد أرسطو من ذلك القول بأن السعادة هي غاية وليست بداية عاطفية أو شعورًا أو دافعًا. وهي كغاية تختلف عن كل غاية أخرى إذ إنها غاية يسعى الإنسان إليها من أجل ذاتها وليس كوسيلة لغاية أخرى. ويميز أرسطو بين الغاية التي هي وسيلة لغاية أخرى والغاية التي هي غاية في حد ذاتها، ويعطي مثالًا على ذلك، أن المال هو غاية يسعى الإنسان إليها من أجل غايات أخرى، والسلطة أيضًا يسعى الإنسان لها من أجل الحصول على الجاه والمال والسعادة، والصحة لا يطلبها الإنسان لذاتها بل من أجل القيام بأعمال أخرى وللحصول على السعادة. وليس هناك



غاية في حد ذاتها سوى السعادة. وهناك من يعرّف السعادة على أنها اللذة، ولكن أرسطو يخالف ذلك القول لأنه لو كانت اللذة هي الغاية بحد ذاتها لما كان بالإمكان أن يرضى الإنسان أن يقاسي الألم أو يتحمله لأن الألم سيئ وغير خير. bad فإذا ما عرّفنا اللذة بالسعادة والسعادة هي الخير، فكل ما لا يجلب اللذة هو غير خير أو شر وبالتالي يكون الألم شرًا عكس ما يعتقد الكثير من الناس. وإذا كانت اللذة خيرًا، فالألم شر ويجب النفور منه، ولكن الإنسان كثيرًا ما يتحمل الألم طوعًا في حالات عدة وخاصة من أجل الحصول على خير أكبر كما هي الحال في تحمل الآلام حين الولادة أو الرضوخ لنصائح الأطباء وقبول الأدوية التي ينصحون بها وغيرها، فليس بالضرورة أن يكون كل ألم سيّئًا، كما أنه ليس بالضرورة أن تكون كل لذة خيرًا. إذ أن هناك ملذّات سيئة كلذّة الإنسان الذي يفرح بتعذيب الأبرياء، كما كان يفعل الرومان قديما برمي المسيحيين الذين يؤمنون بالإله الواحد لتفترسهم الوحوش الضارية في ملاعب اللهو والمجون في روما وغيرها من المدن الرومانية. ولما كانت بعض الملذات شرًا وبعض الآلام خيرًا فلا يمكن إذًا أن تكون اللذة غاية بحد ذاتها، بينما السعادة في نظر أرسطو هي تلك الغاية التي هي غاية بحد ذاتها. ولا بد من أن تكون هناك غاية بحد ذاتها. لأنه إذا لم يكن هناك غاية بحد ذاتها وكانت كل غاية يختارها الإنسان هي من أجل غاية أخرى، لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ولاستحال التحدث عن علم مستقل هو علم الأخلاق. فلا بد لتسلسل الغايات أن ينتهي ولا بد من تحديد السعادة بأنها تلك الغاية التي يقصدها الإنسان من أجل ذاتها وليس من أجل أي شيء آخر.

لقد تحددت الآن المعالم الأساسية لنظرية السعادة عند أرسطو. فنقطة البداية هي ذلك المجهود أو الفعل الذي تقوم به النفس الإنسانية بما فيها الجسم الإنساني ونقطة النهاية هي السعادة التي هي غاية يسعى إليها الإنسان من أجل ذاتها، فقد يكون الفعل فعل المشي أو الأكل أو السرقة أو مجرد شعور كالحب أو الكراهية أو الحسد أو الرغبة في الانتحار أو



في قتل شخص آخر. فالأفعال تدخل في نطاق العمل الأخلاقي كما تدخل المشاعر والرغبات حتى ولو لم تؤد إلى أي عمل. فالحسد قد يبقى مجرد شعور يراود الإنسان، فينظر إلى ما يخص شخصًا آخر ويشتهيه من دون القيام بأي عمل يضر بذلك الإنسان. ومع هذا تسمح نظرية أرسطو في الأخلاق بالحكم على مشاعر من هذا القبيل فيما إذا كانت أخلاقية أم لا، ولكننا نهتم الآن في الدرجة الأولى بالأفعال التي تسعى إلى تحقيق السعادة. والشرط الأساسي للأفعال التي تقود إلى السعادة أن لا يتم تحقيقها أو الوصول إليها إلا من خلال وسيلة فاضلة. وإذا قمنا بعمل ما لا يتحقق بواسطة الفضيلة فلن يؤدي إلى السعادة مهما كان، ويجب الحكم على ذلك الفعل بأنه غير أخلاقي وغير خير، بل سيئ. فالشرط الضروري والكافي لكي يقود الفعل النفسي إلى السعادة أن يكون قد تم من خلال الفضيلة وعندما تتحقق السعادة يغمر الإنسان الخير ويكون قد قام بفعل أخلاقي حقًا.

فما هي الفضيلة إذًا؟ وهكذا نجد أن نظرية الأخلاق والسعادة عند أرسطو تتوقف على الأعمال الفاضلة، أي التي تتم من خلال الفضيلة. ويعرّف أرسطو الفضيلة كوسط بين طرفين، كل منهما رذيلة بحد ذاته، وتحديد الوسط الأخلاقي هو فعل عقلي لا يمكن القيام به شخص غير الفاعل. ولا يستطيع أن ينوب أحد عن أحد آخر في الأفعال الأخلاقية وكل إنسان هو مسؤول في الدرجة الأولى عن أفعاله وبالتالي عن سعادته أو شقائه، فالإنسان هو من يحقق سعادته من خلال أعماله الفاضلة أو يجني الشقاء من خلال أعماله غير الفاضلة. قد يستطيع أحد أن يعظ الآخرين أو يشير عليهم بفعل شيء ما يعتقد بكل إخلاص أنّ فعل ذلك الشيء قد يؤدي إلى سعادتهم وقد تحصل لهم السعادة فيما لو اتبعوا نصائحه، وقد يلجأ البعض إلى تقليد الآخرين الذين يظن فيهم الخير ويقوم بالأعمال التي يقومون بها ويحصل على السعادة كما يحصلون. وفعلا هذا ما يحصل في بداية الحياة الأخلاقية. فالمرء يقلد أباه أو أخاه أو صديقه أو معلمه في فعل الأشياء التي تقود إلى سعادته ويتجنب القيام بالأعمال التي يتجنبون



القيام بها، لأنها تقود إلى التعاسة والشقاء، ولكن أرسطو يعتقد أن الحياة لا يتسع فيها المجال إلا إلى التقليد فإنما هي حياة بائسة يتخلى فيها الإنسان عن أعز ما لديه وأهم ما يملكه، ألا وهو القوة العاقلة التي تحكم على الفضيلة في الأعمال، لأن الفضيلة هي وسط بين طرفين كل منهما رذيلة، ولكن هذا الوَسط ليس منقوشًا في حجر ولا يشبه الوسط الحسابي **arithmetic means** في علم الحساب. فالوسط الحسابي لا يختلف فيه إثنان والجميع يتفق على أنه النقطة التي تبعد ذات المسافة عن نقطتين. فالخمسة مثلًا هي نقطة وسط بين الواحد والعشرة، ومركز الدائرة هو نقطة وسط الدائرة التي تبعد نفس المسافة عن أية نقطة على محيط الدائرة.

ولكننا نصل إلى هذا الوسط الحسابي من خلال معادلة حسابية معينة كقسمة الخط الفاصل بين نقطتين إلى قسمين متساويين، بينما الوسط الأخلاقي لا يقاس بنفس الطريقة الحسابية، بل هو أشبه بمفهوم الاعتدال حين يقال "خير الأمور أوسطها" أو الاعتدال بتجنب التطرف. ولكن هناك تشابهٌ في معنى الوسطين، لأن الوصول إلى الوسط الأخلاقي يتطلب حساب الوسط لكل عمل نقوم به. ولما كان الإنسان يقوم بعدد هائل من الأعمال اليومية فعليه أن يقرر الوسط في كل منها جميعًا، ولما كانت أحوال الإنسان تتغير من يوم إلى يوم ولحظة إلى لحظة، فعلى الإنسان أن يتوصل لمعرفة أواسط الأمور بنفسه وأن لا يعتمد على الآخرين في تقرير وسط كل عمل. ولو لجأ إلى هذه الوسيلة على الدوام، لأصبح أشبه بالحيوان أو الروبوت الذي يحتاج إلى إرشاد دائم وبرمجة متواصلة.

بالإضافة لا يستطيع أي إنسان أن يحتل مكان إنسان آخر مهما تقاربت الآراء والمشارب، وبالتالي يختلف تحديد ما هو وسط من شخص إلى آخر، وبينما يقود اختيار الأول إلى السعادة، قد يقود الاختيار الثاني إلى التعاسة. فقد يكون مثلًا اختيار الوسط في الطعام مفيدًا لشخص ما ولكن اختيار نفس ذلك الوسط من قبل شخص آخر قد يقود إلى المرض والشقاء وربما الموت، ويمثل أرسطو على ذلك بحاجة شخص عادي إلى



رغيف خبز ليشبع، بينما يحتاج ملاكم لعدة أرغفة مع وجبة دسمة من اللحوم. كما أن تحديد الوسط قد يختلف من وقت لآخر، فعلى الإنسان أن يعمل فكره في الأمر ويميز وسائط الأمور والأعمال دائمًا، ولا يمكنه الوصول إلى تلك النتيجة من دون الاعتماد على عقله وتقليب الأمور من وجوه شتى. وبالتالي فالعودة إلى الآخرين والاعتماد عليهم في تقرير كل ما يجب عليه فعله إنما هو تخل عن عقلانيته وإنسانيته، إذ يصبح يعيش عالة على الآخرين تمامًا كما هو الحال مع النبات والحيوانات غير العاقلة.

فاختيار الوسط هو الفضيلة والتطرف هو الرذيلة ولا يمكن أن تحصل السعادة من دون اختيار الوسط. فالوسط في الأعمال التي تتطلب الاندفاع هي الشجاعة والطرفان هما التهور أي الاندفاع في كل الأوقات وفي كل الأشياء وعدم التمييز بينها، بينما الطرف الآخر هو الإحجام وعدم الإتيان بأي عمل للدفاع عن النفس أو مساعدة الآخرين. والكرم هو وسط بين التبذير من ناحية والبخل من ناحية أخرى، فالرجل الكريم هو الشخص الذي يعرف متى يعطي ماله الخاص إلى المحتاجين والمبلغ الذي يتبرع به والطريقة التي يوزع فيها ماله. بينما المبذر هو الشخص الذي يصرف أمواله كيفما يشاء ويعطي من دون التفكير في عواقب عطائه ومدى تأثير ذلك العطاء على ما تبقّى لديه من مال أو ثروة، أما البخيل فهو الإنسان الذي لا يعطي الآخرين أي شيء مما عنده ويكدّس أمواله فيكون كما يقول الجاحظ: أشبه بالحمار الذي يحمل الذهب على ظهره ولا يعرف كيف يستفيد منه.

ولكن، هناك أعمال ومشاعر لا تقبل التقسيم بهذا القياس، فقتل الآخرين بحد ذاته شيء سيئ ولا يمكن أن يكون وسطًا بين طرفين. فلا يكون قتل عشرة أشخاص جيدًا بينما قتل عشرين سيئًا أو قتل واحد سيئًا لأن العشرة هي وسط بين 1 و 20 وكذلك السرقة، فالسرقة لا تكون جيدة إذا تمت بحدود الوسط. ومن المشاعر التي لا تقبل الحدود الكراهية مثلًا، فلا يكون كره شخص ما حسنًا إذا ما كرهناه باعتدال، فالكراهية هي كالسرقة والقتل سيئة بحد ذاتها ولا تكون جيدة بأية حال من الأحوال.



ويميز أرسطو بين الفضيلة الأخلاقية moral virtue والفضيلة العقلية theoretical virtue. فبينما الفضيلة الأخلاقية هي وسط بين طرفين، ليس في الفضيلة العقلية وسط ولا طرف. الفضيلة العقلية هي الانصراف إلى العلوم ومتابعتها بكل ما أوتي الإنسان من قوة، ولا ننصرف عن متابعة الغلوم فيما إذا كانت لا تجلب لنا منفعة. فالانصراف إلى دراسة الطب لا يكون للنفع المادي الذي يجنيه الدارس من تطبيب الناس، ولا الانصراف عن دراسة العلم الإلهي أو الميتافيزيقا يكون لعدم الاستفادة المادية من هذا العلم، فتتبع العلوم والانصراف لها ضروري للإنسان لأنه لا يستطيع تحقيق ذاته أو الحصول على السعادة الكاملة من دونها. فكما يحتاج الإنسان إلى الفضيلة الأخلاقية لكي يحصل على السعادة، كذلك يحتاج إلى الفضيلة العقلية أو النظرية للحصول على كمال السعادة. والحصول على السعادة هو تحقيق كمال الإنسان الذي هو العلة الغائية لوجود الإنسان، فكما أن غاية الآلة الموسيقية هو أن تأتي بموسيقى جيدة، كذلك هي غاية الإنسان أن يحصل على السعادة، ولكن السعادة لا تحصل إلا من خلال وسائل فاضلة، ولا يمكن للإنسان أن يكون سعيدًا إن لم يكن فاضلًا في الدرجة الأولى.

ولو فكر الإنسان مليًا لوجد أن نظرة أرسطو إلى السعادة لا يخبو بريقها مع تقادم الزمن. فما نفع الحصول على المال أو الجاه أو السلطة إذا كانت ستؤدي بالإنسان إلى أن يعض أصابعه ندمًا على ما قام به من أعمال سيئة للوصول إلى تلك الغايات؟ وإن يكن التمرس بالرذائل قد أطفأ نار الضمير والندم عند الإنسان، غير أن اللذة التي يحصل عليها تبقى سطحية وبلا عمق وبلا بركة . يكون ذلك الإنسان كمن ربح العالم كله وخسر نفسه أي سعادته. وأهم ما في الأمر أن من يحصل على تلك الغايات بطرق غير فاضلة، لا يكون في امكانه أن يفتخر بها أو أن تصبح إرثًا لمن يخلفه في الأرض من ولد أو أحفاد، كما أنه لا يستطيع أن يتباهى بها أمام الناس كما يتباهى الناس في أعمالهم التي كسبوها بجدهم وفضيلتهم.



الفصل السابع

الفلسفة في الحضارة الرومانية

الجزء الأول

مقدمة

من المعروف أن الرومان هزموا القرطاجيين وهدموا قرطاجة قبل أن يغزوا الشرق ويسيطروا على معظم أرجاء الإمبرطورية التي خلفها الإسكندر المقدوني وراءه. فاحتلّوا مملكة انتيغوناس في اليونان ومقدونيا ثم استولوا على المملكة السلوكية التي امتدت من آسيا الصغرى حتى حدود مصر جنوبًا وبلاد فارس شرقًا وقضوا على مملكة البطالسة في مصر. وعلى الرغم من استقلال الممالك الثلاث التي ضمت أكثر أجزاء إمبرطورية الإسكندر، كان التعاون على أشده بينها وعم السلام العالم لمدة ثلاثة قرون تقريبًا وحل التسابق التجاري والعلمي مكان الصراع الدموي على النفوذ والسلطة. عاش العالم في ظلّ هذه الممالك الثلاث فترة من العولمة الحقيقية حيث أصبح العالم وطنًا واحدًا يتكلم لغة واحدة مع الاحتفاظ باللغات الأم، ويسلك طرقا آمنة، ويتداول عملة واحدة، ويتعلم العلوم والآداب والفنون التي تركها الإغريقيون القدماء وتناقلها أبناء الحضارات



الأخرى. فازدهرت التجارة والصناعة والعلوم وعاش العالم فترة من الوحدة السياسية في ظلّ تنوع لغوي وديني وقومي. ونمت المدارس التي هي أشبه بجامعات اليوم في الإسكندرية وأنطاكيا والرّها ونصيبين وجنديسابور. وعندما سيطرت روما على العالم، فرضت سيادتها على الجميع بقوة الحديد والنار، والويل كل الويل لمن يقف في وجه روما. فلم يكن التنوع مسموحًا به والغلبة لروما والعز لها وليس لأي قوم أو مملكة أن تقوم من دون أن تقضي عليها روما وتزيلها من الوجود كما حصل لقرطاجة وتدمر. ولكن روما لم تغز العالم لترفع لواء حضارة شامخة ومتكاملة كما فعل الإسكندر، بل رغبة في السيطرة على العالم بقوة السلاح، ولم يكن هناك ما يذكر من حضارة تقدمها للشعوب التي غزتها، سوى الحضارة التي خلفها الإغريق. وهكذا اندحر اليونانيون أمام الجحافل الرومانية والقوة العسكرية، ولكن الرومان الذين لم يصيبوا شأوا عاليا في الحضارة والعلوم وقعوا بدورهم أسرى الحضارة اليونانية العريقة والمتكاملة.

أنيادة فيرجيل

نبدأ بالحديث عن الأنيادة لأنها خير دليل على وقوع الرومان أسرى الحضارة اليونانية. ولا شك أن الشاعر فيرجيل ألّف الأنيادة متخذًا إلياذة هوميروس نموذجًا له. فالأنيادة Aenied هي ملحمة بطلها إنياس مثال البطولة والمروءة وحب الآلهة والوطن والعائلة والتقاليد والوفاء والملقب بالوفي. إنه مستعد دائمًا للدفاع عن وطنه وعائلته. هيّأت له الآلهة أن يبني روما بعدما هدم اليونانيون طروادة Troy. فهو مثال الإنسان الرواقي Stoic بينما أليسار، ملكة قرطاجة الفينيقية التي وقعت في حبه، هي مثال الإنسان الأبيقوري الذي يضع اللذة في قمة أولوياته. وسنستكمل البحث في مزايا الإنسان الأبيقوري وخصائص الإنسان الرواقي لاحقًا في هذا الفصل. والآن يهمنا أن نتحدث الآن عن فيرجيل الذي يصف المثالين في وحدة ملحمية شديدة التأثير.



والأنيادة من دون شك هي ملحمة شيقة يهدف فيرجيل من كتابتها أن يجاري هوميروس ويقدم للرومانيين ما قدمه هوميروس لليونانيين من أدب وثقافة تجعل الرومانيين فخورين بثقافتهم وتاريخهم. ألف الأنيادة في عهد الإمبراطور أغوسطس قيصر الذي انتصر على جميع أعدائه ووحد الجيش الروماني وبسط سلطة روما على الشرق والغرب. أراد فيرجل أن يكتب ملحمة تسجل أعمال أغوسطس البطولية ويؤسس لعظمة روما سيدة العالم بلا منازع. فجاءت الأنيادة لتتكلم عن البطل الأسطوري إنياس الذي أنقذته الآلهة من الموت المحقق في طروادة واختارته ليقود نخبة من الطرواديين كي يبحر معهم ويؤسس مدينة روما العظيمة التي ستلعب دورًا كبيرًا في العالم. ستصبح القوة التي ستخضع العالم إلى سلطة القانون وتنشر الحضارة في جميع أرجاء المعمورة. فكان أنياس بمثابة مؤسس روما الروحي الذي سبق ليرمز إلى مجيء أغوسطس قيصر المؤسس الفعلي والمحقق الأول لعظمة روما.

بعد المكيدة التي صنعها أوديسيوس بالطرواديين بإدخال الحصان الخشبي وعودة الجيش اليوناني إلى طروادة متظاهرًا بالتراجع، تراءت الآلهة لإنياس وطلبت منه أن يكف عن قتال الإغريق، لأن طروادة لا محالة ساقطة في أيديهم. فعليه أن ينقذ نفسه ومجموعة من رفاقه ويذهب إلى بلاد اللاتين في إيطاليا ليضع حجر الأساس لروما العظيمة. يخبر أباه بما جرى ويطلب منه أن يأتي معه ولكن أباه يرفض العرض ويفضل الموت في أرض آبائه وأجداده. ولكن تظهر للوالد رؤيا في المنام تقنعه بمصير ابنه التاريخي فيرضخ للأمر الإلهي. يضع إنياس سلاحه ويحمل أباه على ظهره ويمسك امرأته كروزا بيد وابنه الصغير بيد أخرى في لحظة ملؤها الحنان الأبوي والتضامن العائلي المثير للشجن. وكان أبوه يحتضن تماثيل آلهة بلاده التي تربطه بتاريخه وبعائلته ووطنه. وكان لهذه القيم: حب آلهة روما، وحب الوطن، وحب العائلة دور كبير في تاريخ روما، إذ بقيت حجر الأساس في الحضارة الرومانية. ولكن شاءت الأقدار أن تفلت امرأته من



يده وتضيع في حمى المعركة. فيترك إنياس رفاقه في مكان آمن خارج أسوار المدينة ويعود لينقذ زوجته، فيناديها في الشوارع المقفرة والدموع تملأ عينيه، ولكن طيفها يظهر له ويرجوه إنقاذ نفسه وولده ورفاقه لأن القدر لا يشاء لها أن تكون معه. فيعود إلى صحبه ويجدهم قد أعدوا العدة وجهزوا السفن ليركبوا البحر، ولكن ما أن نزلوا البحر حتى تهب ريح عاتية، فتتقاذفهم الأمواج العاتية هنا وهناك وبقوا على هذه الحال بضعة أيام وكادت سفنهم تتحطم ويهلكوا جميعًا. ولكنهم استطاعوا أخيرًا أن يصلوا إلى شاطئ النجاة وترسو بهم السفن على ساحل قرطاجة مدينة الملكة أليسار التي كانت في استقبالهم ورحبت بهم أجمل ترحيب .

عندما حطت الرحال بأليسار وأصحابها على شواطئ أفريقيا الشمالية، كانت مشرّدة هاربة من مدينة صور الفينيقية في جنوب لبنان أثر منازعات سياسية على الحكم بين زوجها وأخيها أودت بحياة زوجها. فأسست مملكة هناك في قرطاجة لا تزال آثارها باقية إلى الآن في جمهورية تونس. فمدت يد المساعدة إلى إينياس وهو في أحلك أوقات حياته، بعد أن خسر مدينته طروادة وزوجته. فأسكنته هو ورفاقه الناجين من الموت في ديارها على الرحب والسعة. ولكنها أعجبت به كثيرًا وتأثرت ببطولته واستبساله في الدفاع عن مدينته ووقعت في غرامه. فتخلت عن تحفظها وتركت لعواطفها ومشاعرها العنان واندفعت في غرامه بشكل يقارب الهوس والجنون، وهي المرأة العارفة بأمر الحب والزواج والملتاعة بفقد زوجها في الدسائس السياسية التي عاشتها في وطنها الأم صور. وقد رفضت الزواج من كل من تقدم طالبًا يدها في أفريقيا. ولكن حبها لإنياس أفقدها كل صوابها وملك عليها عقلها. فبادلها إنياس الحب والغرام وانصرف لتلبية كل طلباتها ورغباتها. فنسي ما أعدته الآلهة له. وبات لا يفكر في شيء سوى بالتمتع بوجوده مع حبيبته أليسار.

يصور فيرجيل المأساة التي ستلتهم مصير العاشقين وسترمز للمصير المأسوي الذي ينتظر شعبيهما ومدينتيهما. فلا تكتفي أليسار بحبها لإنياس



في السر وإنما تجهر به أمام الجميع حتى قبلما يربطهما الزواج بحسب التقاليد. لقد شاءت الآلهة أن يذهبا إلى نزهة للصيد في البرية مع حراسهما. ولكن المطر الشديد أرغمهما إلى اللجوء إلى مغارة معًا ولم يتوقف المطر لعدة أيام. فانتهز العاشقان الفرصة وأفرغا ما في جعبتيهما من الوجد والهيام غير عابئين بالتقاليد والمقدسات. وعللت أليسار تصرفها بأنها تحب إنياس حبًا شديدًا هو بمثابة الرباط الأبدي المقدس للزواج ووعدت نفسها بأن لا تخون ذلك الحب أو تتخلى عنه تمامًا كما كانت ستفعل لو شاءت الأقدار أن تشهر زواجها من إنياس. وظنت أن إنياس يبادلها الاعتقاد ذاته والمشاعر نفسها. ولكن الآلهة كانت لهما بالمرصاد، فترسل رسولا يذكر إنياس بالمهمة المصيرية الملقاة على عاتقه والتي قادته إلى قرطاجة أساسًا. يخبره ماركوري إله البريد والبرق ورسول جوبيتر إله الآلهة بأنه يستطيع التخلي عن ذلك المصير والانجرار وراء ملذاته ومتعته الشخصية ويعيش بقية حياته بين أحضان ديدو، المسمى الآخر لأليسار، على شواطئ قرطاجة. ولكنه إذا لم يسع لتأسيس المملكة التي وعدته الآلهة بها من أجله هو، فليفعل ذلك من أجل ابنه الصغير وأحفاده. فيعود إنياس إلى حواسه ويفيق من ذهوله واستسلامه للمتعة والأحلام ويأمر رفاقه بإعداد السفن للرحيل. تعلم ديدو بالأمر فيطير صوابها. كيف يهجرها حبيبها بعد أن سلّمته حياتها وروحها؟ وماذا يتبقى منها؟ بل كيف يتجرأ على الرحيل من دون إعلامها بالأمر مسبقا؟ ألا تعني له شيئا؟ أين زواجهما الذي تم في المغارة وشهدت عليه الآلهة وباركته بالمطر الذي هطل مرارا لأيام وأيام؟ فترسل الملكة في طلب إنياس، فيأتي ويخبرها بالأمر وأن عليه الرحيل لأن الآلهة شاءت ذلك. فتحاول ثنيه عن عزمه والبقاء معها في قرطاجة ملكًا مكرمًا معززًا. ولكنه يأبى، إذ عليه أن يسعى لتحقيق مصيره وينصاع لما تأمره به الآلهة. فيترك ديدو ويرحل إلى إيطاليا. أما هي فتفضل الموت على الحياة من دون الرجل الذي أحبته من كل قلبها وجوارحها. فتقتل نفسها وتطلب من أختها أن تحرق جثمانها. وعندما يصل إنياس



وصاحبه إلى شواطئ إيطاليا يضطرون لغزو بلاد اللاتين وقتل ملكها. فتتدخل الآلهة وتجري الصلح بينه وبين الشعب اللاتيني. فتتم المصالحة على أن يحكم القادمون من طروادة البلاد التي غزوها ويتزوج إنياس أميرة اللاتين، بشرط أن يتخلى هو وصحبه عن لغتهم الأم لصالح اللغة اللاتينية.

أبيقور أو أبيقوروس Epicurus(341 – 270 ق.م)

مع أن أبيقوروس فيلسوف يوناني ولد في ساموس من أسرة أثينية في القرن الثالث قبل الميلاد، إلا أن شهرته لم تطبق الآفاق إلا بعد أن تبناه الرومان. لقد قدم أبيقوروس أثينا عندما بلغ 18 سنة من العمر وبعد فترة وجيزة رحل إلى آسية الصغرى ومن ثم عاد إلى أثينا وأسّس فيها مدرسة سنة 306ق.م. في حديقة عرفت بـ"حديقة أبيقوروس" وأقبل عليها التلاميذ رجالًا ونساءً. له كتابات كثيرة منها كتاب "في الطبيعة" وآخر في المنطق. وكانت الأخلاق محور فلسفته، واضعًا القانون أو المنطق والعلم في خدمة الأخلاق. وليست الفلسفة في نظره سوى "الحكمة العملية التي توفر السعادة للناس بالأدلة والأبصار" . وهي في متناول كل إنسان وفي كل سن أو وقت. العلم بالنسبة لأبيقوروس لا ينتهي بل يستمر طيلة الحياة. فتح مدرسته لكل طالب يلم بالقراءة، لأن التفكر أو التفلسف يتلاءم مع كل عمر. والسعادة هي للجميع، فلا أحد يمل أو يتعب منها. أساس المعرفة عنده هي المحسوسات التي تقود إلى تولد المعنى الكلي، ومن ثم الحدث الفكري. اللذة والألم هي انفعالات وتكون بمثابة الشكل الأولي أو البدائي للمعرفة.

نظرة أبيقوروس إلى الطبيعة

يعتبر أبيقوروس أن دراسة الطبيعة شيء ضروري لطرد المخاوف والهواجس التي تحدث للإنسان. وغاية دراسة علم الطبيعة هي الحصول على السعادة التي تنتج من خلال معرفة خبايا الطبيعة وأسرارها. وتزيل المعرفة المجهولة والمخاوف التي تنتاب الإنسان من جراء جهله. والعلم

الطبيعي يقدم تفسيرات ممكنة ومعقولة تساعد البشر في التخلص من المخاوف التي تتعلق بالظواهر الطبيعية، كالخوف من الخسوف والصواعق وهبوط النيازك على الأرض والظواهر الطبيعية وانتهاء العالم وغير ذلك.

يعتقد أبيقوروس أن الطبيعة أو العالم يتألف كما قال ديموقرايطس من عدد غير متناه من الذرات المتناهية في الصغر تتلاطم مع بعضها البعض، فتفترق تارة وتتحد طورًا مؤلفة أجسامًا ذات أحجام مختلفة وجواهر كبرى وعوالم كبيرة جدًّا منها الأجرام السماوية، ولكنها تنحل مع الزمن لتعود وتتحد بأشكال أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية. فالجواهر تتحرك في الخلاء غير المتناهي، بينما علة الحركة هي داخلية على الجواهر وهي ثقلها. الإرادة الداخلية هي الإرادة الحرة، والحرية هي شرط للأخلاق. والنفس الإنسانية بالنسبة لأبيقوروس هي جسم حار لطيف للغاية تتآلف وتنسجم مع الجسم وتنحل بانحلاله وموته. وللنفس وظيفتان: حيوية لبث الحياة ووجدانية للإحساس والشعور والفكر والإرادة.

أما في شأن وجود الآلهة، فيعتقد أبيقوروس أن الآلهة موجودة لشيوع هذه الفكرة بين الناس جميعًا، ولكثرة ترائي هذه الفكرة لنا في اليقظة والمنام. وفي المقابل مع الشقاء الذي يصيبه الإنسان في هذا العالم الفاني، تبقى الآلهة سعيدة وخالدة. ولكن الآلهة لا تنشغل بهموم البشر وآلامهم ولا تتدخل بشؤون العالم.

الأخلاق

السعادة هي اللذة الجسدية، وغاية الوجود هي اللذة. الحيوان يطلب اللذة مثلنا، من دون تفكير أو تعلم. والطبيعة هي التي تحكم فيما يلائم الحيوانات، ليس العقل. وسيلة السعادة هي الفضيلة. والعقل والعلم والحكمة تقوم في تهذيب الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة. كل لذة خير، وكل وسيلة هي كذلك خير، بشرط أن تكون اللذة، لذة، والوسيلة المؤدية إليها خيرًا. فللّذة عواقب، وقد لا تكون جميع عواقبها خيرًا. الشره



مثلًا يولد المرض، فيجب تبديل اللذة بالألم، واجتناب اللذة ألم. وللألم عواقب قد لا تكون كلها شرًا. فيجب تقبّل الألم القليل الذي يقود إلى لذة أعظم.

تصنيف اللذات:

1) لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية، كلذة الطعام والشراب والجنس وغير ذلك.
2) لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكن غير ضرورية مثل لذة الأطعمة الفاخرة والترف والرخاء.
3) لذات صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية، مثل لذة المال والمركز الاجتماعي. والحكيم هو من لا ينصاع إلى إرضاء ملذاته غير الطبيعية وغير الضرورية.

الألم ينتُج عن اختلال توازن الجسم، من جراء الانجرار وراء اتباع ملذات من النوع الثاني والثالث. واستعادة توازن الجسم تقود إلى الطمأنينة، واللذة هي الاستمتاع بالتوازن. واللذة العظمى هي غياب الألم. ولكن الجسم معرّض دائمًا للألم والأمراض والعوامل الطبيعية الصارمة. لذا فاللذة القصوى مستحيلة. ولكن اللذة العقلية هي دائمًا في متناول اليد. وتتحقق الطمأنينة ليس بالتمتع باللذة الحاضرة بل باستعادة ذكرى اللذة السابقة ورجاء أو الأمل بالحصول على اللذة في المستقبل. سعادتنا تتوقف على النفس. فيجب أن نوجه كل جهودنا لتوفير الطمأنينة للنفس والتوازن للجسد.

هناك نظام ثابت في الكون والجهل به أو عدم الاعتراف به سبب رئيسي للاضطراب النفسي والألم. فعلى الإنسان أن لا يخاف الظواهر الكونية ولا القدر ولا الآلهة ولا الموت، لأن تلك المخاوف تتغذى على المخيلة. ويعلم الإنسان الحكيم أن الموت فناء تام للنفس وللجسد ولا مجال للإنسان والموت أن يلتقيا. فحين يكون الإنسان موجودًا، يبقى



الموت بعيدًا، وعندما يقترب الموت يكون الإنسان قد انتهى ولم يعد موجودًا. إذًا لا يتلاقى الاثنان ولا داعي للخوف والرعب من الموت.

يدعو أبيقوروس إلى طلب اللذة ولكنه يضعها في إطار عقلي شامل ومتكامل. على الإنسان أن يتطلع إلى المدى البعيد وينظم أموره الحياتية كي يستطيع أن يحصل على أكبر قدر من اللذة. ومن ضمن ذلك المخطط، التفكير في الوسائل التي تقود إلى اللذة والفضيلة ولا تفسد الجسد والنفس، ولا ترهق كاهل الإنسان بالمتطلبات الاجتماعية التي لا يقدر على تحملها والوفاء لها. وطلب العلم ضروري للمحافظة على توازن النفس والطمأنينة. والمثال على ذلك، الإنسان الذي يثقل كاهله بالديون كي يحصل على ملذات آنية، ولكن سرعان ما تتراكم عليه الديون وينوء تحت وطأتها فتتآكل سعادته ويعيش حياته في الألم والندم والشقاء.

يذكر أبيقوروس من الفضائل: العفة، والاعتدال، والصداقة. ويدعو إلى تجنب العواطف الجياشة إن في الحب أو غيره، لأنها مصدر للمتاعب. فلا يجدر بنا أن نطلب الزواج مثلا، لأنه يجلب لنا المتاعب، ولا المناصب الحكومية والسلطة والمراكز العامة، لأن زوالها يؤدي إلى الألم. والعدالة في نظره هي اتقاء شر الآخرين. ويجب أن نقبل بحكم القانون لنحتمي من شر الآخرين، ولكن إذا رأينا أن في الخروج على القانون منفعة لنا، وأمكننا أن نخرج على القانون من دون أذى يلحقنا، لفعلنا ذلك من دون أدنى شك.

الرواقية Stoicism

نشأت المدرسة الرواقية كالمدرسة الابيقورية في اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد ومؤسسها هو زينون القبرصي (336 - 264ق.م) الذي قدم إلى أثينا من قبرص سنة 312 وكان تاجرًا كأبيه. أنشأ مدرسة في رواق stoa حيث كان يجتمع الشعراء فدعي وأصحابه بالرواقيين. ويُسمون بالعربية بعض الأحيان بأصحاب المظلة. تأثروا بهيراقليطس واتخذوا النار شعارًا لهم.



واعتقدوا بأن اللوغوس هو مدبر العالم وقانونه الطبيعي وسمّوه الله الذي هو مبدأ الغائية في الكون والضرورة المطلقة. وجعلوا الواجب أساس الأخلاق.

الطبيعة

الرواقيون هم ماديون في الدرجة الأولى. فكل موجود يجب أن يكون ضرورة جسمًا ماديًا بما فيه العقل وأفعاله. ولم يجاروا الأبيقوريين بقولهم إن الكون يتألف من ذرات لا نهاية لها، بل اعتبروا أن العالم جسم مادي يتجزأ إلى ما لا نهاية. وكل جسم مركب من مادة ونفس والنفس هي جسم حار متّحد بالمادة. وللعالم نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلا متماسكًا واللوغوس هو العقل الكلي الذي تقع بموجبه الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية.

العناية الإلهية

العناية الإلهية هي الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات وتتحكم بحدوثها. واعتبر الرواقيون أن الشر ضروري للعالم لأنه ضد الخير. وتحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيرًا. ولكن الشر الخلقي ينتج عن حرية الإنسان. وعلينا أن نتصرف كأحرار رغم أننا لا نستطيع التحكم بالظروف الخارجية.

السعادة

تنتج السعادة عن التناغم بين الروح والإرادة الكلية. والأحداث الخارجية لا يمكن أن تعكر صفو الإنسان السعيد مع ذاته. يجب أن يتحمل الإنسان الألم بترفع وازدراء، مثلما فعل سقراط عند مواجهته تنفيذ الحكم عليه بالموت.

الأخلاق

على الإنسان أن يكتشف الغاية من وجوده في عقله الطبيعي. فحب البقاء غريزة تهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو غير موافق.



ويدرك الإنسان من خلال أفعاله أنه جزء من الطبيعة الكلية وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الكون الكلية. الخير هو الفضيلة وهو مطابقة الإرادة مع العقل الكوني، اللوغوس، والإنسان الكامل هو الذي يحيا حياة متناغمة مع الإرادة الكلية، أما الإنسان الأدنى من الكامل فهو من يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرقى بفعله إلى الإرادة الكلية. والإنسان الشرير هو من تغيب عنه معرفة الطبيعة كليًا ويتخذ نفسه مركزًا للوجود وقانونًا لذاته. ازدهرت الرواقية في روما عهد الرومان وسميت الرواقية الجديدة ومن أشهر رجالها سينيكا Seneca وأبيكتيتوس Epictitus والأمبراطور ماركوس أوريليوس.

العمل السياسي وأهميته عند الرواقيين

غاية العمل السياسي عند الرواقيين هو نشر العدالة والأخوة بين الناس، وتحرير الآخرين، والتصرف أمام الناس ليكونوا قدوة لهم. فالعالم كله دار واحدة والقانون الذي يدبر الأشياء هو واحد أيضا.

المنطق الرواقي

يقوم المنطق عند الرواقيين على مبدأ أن العالم مؤلف من ظواهر مترابطة، ويسمونها القضايا الجزئية Atomic Propositions مثل: هذا سقراط، الكل نيام، تخريج الطلبة والخ.

والقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل وليس وضع نسبة بين معنيين كالحال عند أرسطو. والقضايا المركبة تتركب من قضايا جزئية.

أهم الأقيسة التي اعتنوا بشرحها هي: القياس الاستثنائي الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة بين حدثين أو أكثر. فيعبر عن كل حدث بقضية حملية. وهي 5 قضايا:

1) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة، مثل:

إذا كان النهار طالعًا، فالشمس ساطعة



النهار طالع
إذًا الشمس ساطعة

2) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة، مثل:
أما النهار طالع وأما الليل مخيم،
ليس الليل مخيّماً
إذًا النهار طالع

3) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو التناقض، مثل:
ليس صحيحًا أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيًا
أفلاطون مات
إذًا ليس أفلاطون حيًا

4) قياس قضيته الكبرى سببية، مثل:
لأن الشمس طالعة، النهار موجود.

5) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة مثل، زيد أعلم أو أقل علمًا من عمرو.

إن المنطق الحديث الذي وضعه برتراند راسل مطلع القرن العشرين ومن ثم طوره تلميذه فتغنتشتاين ليصبح حساب القضايا يكمل ما بدأه الرواقيون عن منطق القضايا. وهذا المنطق الجديد يعتبر أساسًا للرياضيات الحديثة وركيزة أساسية في علوم الكومبيوتر والبرمجة الحاسوبية. وهذا ما يدل على أهمية الرواقية في تاريخ الفكر البشري.



الفصل الثامن

الفلسفة في العصر الروماني

الجزء الثاني

لا يمكننا معالجة كل الفلاسفة الذين ظهروا في هذا العصر وسأكتفي بدراسة أهم المواضيع والمسائل الفلسفية التي عالجها القديس أغوسطينس أو أغوسطين ممهدًا لذلك بذكر أهم ما اشتهر به أفلوطين.

أفلوطين (205 - 270)

ولد أفلوطين في مصر وتعلم في الإسكندرية على يد أمونيوس سكاس. رحل مع الجيش الروماني إلى بلاد فارس ليتعلم ديانتها ولكن عاد منها إلى العراق ومن ثم ذهب إلى أنطاكيا ثم إلى روما. لم يكتب شيئًا إلا بعد الخمسين من عمره وكان مجموعة رسائل. وبعد وفاته جمعها تلميذه فرفوريوس، وبوبها في 6 أقسام، كل قسم مؤلف من 9 رسائل سمّيت التاسوعات.

ثالوث أفلوطين: الواحد The One، العقل Nous، والروح Soul

يعتقد أفلوطين بأن الموجودات هي ما هي عليه بالوحدة. فمثلًا الجيش والجوقة والقطيع والبيت والسفينة كلها لا توجد إلا بالوحدة. التعدد



انقسام. والصحة توجد حين توجد وحدة الانسجام بين الجسد والنفس. وعلة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى له. فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول والطبيعة. وهذا التأمل هو أساس نظرية الفيض عنده.

القديس أغوسطين (354 - 430)

ولد في أفريقيا الشمالية من أب وثني وأم مسيحية أصبحت في ما بعد قديسة. تعلم البيان وافتتح مدرسة لتعليم البلاغة والخطابة. قرأ شيشرون وتأثر ببلاغته وعلمه وفضيلته. كما قرأ الكتاب المقدس وكتب المانوية وكان محبًا للحياة واللهو والمرح.

اعتناقه المسيحية.

ذهب أغوسطين إلى روما ليكمل علومه ومن ثم إلى ميلان ليتخصص في علم البيان وهناك تعرف على القديس أمبروز Ambroz رئيس أساقفة ميلان الذي استهواه حديثه وتدينه. وكان على علم بفلسفة المشككين ولكن تأثره بوالدته المؤمنة قد حد من شكه وانصرافه لحياة اللهو والملذات الدنيوية وقاده إلى اعتناق المسيحية والالتحاق بالكنيسة.

انصرافه إلى الرهبنة والتبتّل

تعرّف أغوسطين على شلة من الأصدقاء المسيحيين الذين كان يرافقهم، ويذكر في كتابه الاعترافات مدى تأثيرهم عليه وكيف توصل معهم إلى الانصراف عن الدنيا ليلتحق بالكنيسة ويخدم فيها ككاهن ومن ثم كأسقف.

مصنفاته

أشهر كتبه هو الاعترافات Confessions وقد ألفه حوالى سنة 400م ومدينة الله City of God حوالى 413.

الاعترافات

يتحدث أغوسطين في هذا الكتاب عن تأثّره الفلسفي بأفلوطين



والمانوية والفلسفة الرواقية وخاصة أفكار شيشرون. كما يتحدث عن صباه ومراحل تطوره النفسي التي مر بها قبل اعتناقه المسيحية ومنها السعي إلى الحقيقة والتفتيش عنها، ومرحلة الضياع وتبديد الذات والقهر والعذاب النفسي والتشرّد والابتعاد عن الله. يصور لنا أغوسطين في الاعترافات بشكل خاص الفراغ النفسي الذي كان يحيا فيه خلال فترة عدم اعتناقه المسيحية ويستذكر من ماضيه صورًا مظلمة مفعمة بالأسى والتأسف على صرف عمره وراء الملذات الفانية والعواطف الفارغة والاهتمامات الشخصية. ويعبر عن خجله من تلك الفترة في حياته. يقول إنه كان كمن يعيش في كهف مظلم أشبه بكهف أفلاطون مكبلًا بالسلاسل الحديدية التي ورثها من عصور الجهل واللاإيمان، موجهًا نظره ومشاعره نحو أمور لا أهمية لها. كان يتعالى على الآخرين ويهزأ منهم ويتكبّر عليهم، لا بل كان يتمادى في التكبّر عليهم واحتقارهم. كان يتصرف وكأنه محط أنظار الجميع والمتفوّق على الكل غير عابئ بمشاعرهم وآلامهم، ويتربص للإيقاع بهم. ولكن بعد أن آمن بالمسيح أصبح إنسانًا متواضعًا خدومًا، صارفًا نظره عن ملذات الدنيا، تائبًا إلى الله، محبًا للآخرين، يمد لهم يد المساعدة ويريد لهم الخير.

الحادثة التي أدت إلى هدايته

انصرف مع أصدقائه الذين آمنوا بالمسيح إلى خلوة في مكان ناءٍ. فأحس بألم شديد لأنه لم يستطع أن يشعر بما يشعرون به من فرح وغبطة. وعاتب نفسه عتابًا شديدًا على ترددها في قبول المسيح. كان يعرف جيدًا أن حياته اليومية قد أصبحت بلا معنى فهو يريد من كل قلبه أن يصبح مسيحيًا ويضحي بكل شيء ويهب وقته إلى المسيح والكنيسة. ولكن لا يمضي وقت قصير حتى يغير رأيه ويعدل عن انصرافه إلى الكنيسة. فيعود إلى حياته اليومية حيث تنتظره صديقته وابنه ويعيش الحياة التي كان يحياها سابقًا ويعلّم التعاليم الفلسفية التي اكتسبها. أما في ذلك اليوم فقد اشتدت آلامه وعصفت



به محدثة ثورة في نفسه. لقد تحولت المعركة معركة شخصية ولم تعد المسألة مسألة صراع مع الآخرين. تحول رحى المعركة إلى نفسه يطحنها. فصب جام غضبه عليها واتهم نفسه بالجبن والضعف. إذ لماذا كل هذا التردد؟ ولماذا هذا الضعف؟ ألا يستطيع أن يقرر شيئًا بنفسه؟ أهو مسلوب الإرادة لهذه الدرجة؟ ألا يستطيع أن يأخذ قرارًا وينفذه؟ من هو الذي يسيطر عليه؟ أليس هو سيد نفسه؟ كيف يستطيع الآخرون أن يسيطروا على إرادتهم بينما هو لا حول ولا قوة له؟ وبينما هو على تلك الحالة ترك رفاقه في البيت يمرحون وخرج يعصره الألم والحنق ولم يستطع أن يتمالك نفسه فانفجر بالبكاء. سمعه أحد أصدقائه وخرج ليرى ما الخبر ولكنه بعد أن علم أن الأمر لا يعدو سوى عذاب نفسي تركه لحاله وبقي يراقبه من بعيد. ويقول أغوسطين إنه سمع صوتًا عذبًا يغني بصوت أطفال ولم يكن هناك من أطفال في ذلك المكان النائي ثم سمع صوتًا يناديه بأن خذ الكتاب واقرأ، ويردد خذ الكتاب واقرأ. فذهب مسرعًا إلى داخل البيت وفتح الإنجيل المقدس وقرأ مقطعًا من رسالة بولس الرسول شعر بأن كلماتها موجهة إليه. فاهتدى لتوّه وكانت نقطة التحوّل في حياته. ومنذ تلك اللحظة بدأ حياة جديدة، تاركًا وراءه آراء ومعتقدات كان يعتقد بصحتها مثل الغنوصية والمانوية.

الغنوصية

الغنوصية هي مدرسة فلسفية دينية ضد الشكية. فالشكاك أو المشككون من أمثال بيرون (365 - 275ق.م.) اعتبروا أن الحكمة هي في الابتعاد عن إصدار الأحكام سلبًا أو إيجابًا والوقوف عند الظواهر فقط. فالأحاسيس موجودة ويعترف المشكك بأنه يرى الشيء الأبيض أو الأسود أو حرارة النار ويحسّها كذلك ولكنه يرفض إصدار الحكم بأن كذا وكذا هو أبيض أو أنه كنار تحرق وما إلى ذلك. وليس هناك ما هو شر بذاته أو خير بذاته، بل الشيء الواحد تارة ما يكون شرًا وتارة خيرًا. فالأشياء تتغير ويجب عدم الاعتماد عليها. فالطمأنينة هي في عدم الميل إلى الأشياء



والخوف منها. أما الغنوصية فهي على عكس ذلك تعتبر أن الإنسان يمكنه أن يعرف كل شيء ولا شيء يعصى عليه فهمه بما فيها الأمور الدينية والماورائية. فيلجأ الغنوصيون إلى تأويل ما استعصى إدراكه ويجدون حلًا لكل شيء بما فيها الاشياء التي يصعب تناولها من الآخرين. وعلى سبيل المثال يذكر أغوسطين أنه كان في أيام رسل المسيح في بلدة السامرة رجل اسمه سمعان يقوم بأعمال سحر تدهش الناس وكان عالمًا بفلسفة اليونانيين وأشعارهم. فلما تعرّف على الرسل، اخذ تعاليم المسيحية ودمجها مع فلسفته بغية التأثير على الناس، معتقدًا أن بامكانه أن يشتري كل شيء بالمال بما فيها موهبة الروح القدس من الرسل. واعتبر نفسه أنه الله وانه ابن لله في شخص المسيح. أما غيره من الغنوصيين فميزوا بين إله العهد القديم القاسي الجبار وإله العهد الجديد الوديع والمحب وما إلى ذلك. فلا تستعصي على اتباع هذه المدرسة أية فكرة، إذ يجدون طريقة لتأويلها واستخدامها للتأثير على الآخرين.

المانوية

ولد ماني بن فاتك في بابل سنة 215م. اتبع الزرادشتية التي تقول بمبدأ الثنائية في العالم بين إلّهين: أحدهما النور والآخر الظلمة أو الديجور. ولا ينتهي الصراع بينهما. تكون الغلبة لأحدهما فترة ما ثم تنتقل إلى الآخر لفترة أخرى تعود بعدها للأول وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. ادّعى ماني النبوة وذهب إلى بلاد الهند ليعلّم هناك ومن ثم عاد إلى بلاد فارس لينشر دعوته ولكنه خرج في تعاليمه عن تعاليم زرادشت فأمر الملك بموته فأعدم سنة 272م. يقول ماني عن نفسه أنه رابع لثلاثة هم: المسيح وزرادشت وبوذا وكلهم صدروا عن حكمة واحدة ووعظوا فقط بينما هو وعظ وكتب. وادعى بأنه "الباراقليط" أو الروح القدس الذي وعد المسيح أن يرسله إلى تلاميذه. وادعى أيضًا بأنه خاتم المرسلين وكان يفسر الأناجيل كما يحلو له. وقال بأن المسيح لم يولد، بل جاء رجلًا كاملًا



ولم يمت على الصليب بل صلب مكانه الشيطان. وكان يرفض العهد القديم ويتهكم على أنبياء إسرائيل ويحمل على اليهود.

الإيمان

في حياته الجديدة التي اهتدى إليها أغوسطين كان أول عنصر وأهمها الإيمان بالمسيح إلهًا ومخلصًا. وكان هذا العنصر جديدًا في حياته ويختلف عن الطريق الذي اتبعه حتى ذلك الوقت لاكتشاف الحقيقة وكان طريقًا عقليًا فلسفيًا يتنقل فيه من فيلسوف إلى آخر. لقد أبلغته الفلسفة إلى معرفة وجود الله ولكنها لم تستطع أن تبلغ به إلى السعادة والعمل الفاضل. ولكنه الآن وبعد اعتناقه المسيحية بدأ يعرف الله ويفهم النفس الإنسانية والوسائل التي تقود الإنسان إلى السعادة الحقيقية.

يعرّف أغوسطين الإيمان على أنه ليس عاطفة عمياء دون محتوى، وإنما قوة لتقبّل عقلي لحقائق تفوق العقل. ولا يمكن إدراك هذه الحقائق عقليًا كباقي الحقائق العلمية، ولكن الإنسان يدركها بالإيمان المؤيد بشهادة الآخرين وبعلامات فارقة وعجائب. يستوثق العقل من تلك العلامات والشهادة ولكن بعد ذلك يبطل عمل الإيمان ليبتدئ عمل العقل. ويقول أغوسطين علينا أن نفكر كي نؤمن وأن نؤمن كي نفكر Believe in order to think and think in order to believe.

وبالتالي فالعقل والإيمان يكملان بعضهما البعض. وقبل اهتدائه إلى المسيحية كان يفكر فقط ولا يعير الإيمان أدنى اهتمام. أما الآن فأصبح يرى أهمية التفكير وأهمية الإيمان معًا، فالاثنان متلازمان ولا يثمر الواحد من دون الآخر. وبعد الإيمان يصبح العقل قادرًا على تفسير العقائد الدينية. وفي هذا المجال يسبق الإيمان العقل ويرسم معالم الطريق له ثم يأتي العقل ليدافع عن الإيمان.

اليقين - المعرفة اليقينية

لقد مرّ اغوسطين في عدة مراحل من الشك واليقين. فهو كان يسعى



إلى معرفة الحقيقة. وعندما يتيقن من عدم صحة موقف ما كان يتركه دون وجل لأن الحقيقة هي مبتغاه. فكان يمحص كل فكرة وكل مدرسة فلسفية ولا يرفض موقفًا ما قبل دراسته. عنوانه الانفتاح من أجل التحري عن صحة ما يعرض عليه. وقد يطول به المكوث على موقف ما ولكن لا يجد حرجًا في تركه إلى موقف يجده أكثر عقلانية وصوابًا. فالشك كان عكس ما يصبو إليه. إنه يتوق إلى معرفة الحقيقة والشك يرفض قبول الحقيقة. إن المشكك يقف عند المحسوسات فقط ويرفض إصدار الأحكام حولها. ولكن هذا الرفض بالنسبة إلى أغوسطين هو إقرار بوجود الحقيقة وهو حكم بحد ذاته. فيجب معرفة مصدر الشك الذي هو وقوف إلزامي عن التفتيش عن الحقيقة وهو أمر غير طبيعي كما قال أرسطو. بالإضافة إلى ذلك يقضي الشك بالجمود التام والإحجام عن القيام بأي عمل، لأن العمل يقضي بحمل شيء على شيء آخر وبالتالي إصدار حكم.

رفض أغوسطين الشك لأنه كان يعتقد بوجود حقائق ثابتة ومستقلة عن كل طرف وهي مطلقة ولا يتطرق الشك إليها مهما حاول الإنسان ذلك. وهو أول من توصل إلى البرهان الوجودي الذي يثبت خطأ الشك. وقد توصل لاحقًا ديكارت إليه ويعرف بالفلسفة على أنه برهان " أنا أفكر إذًا أنا موجود". واعتبر أغوسطين أن على الشخص الذي يشك بوجود كل شيء أن يشك أيضًا بوجوده، والذي يشك بوجوده لا بد أنه يفكر، ولكي يفكر، لا بد له أن يكون موجودًا. فإذا وافق المشكك أنه في حالة شك فلا بد له أنه يفكر، لأن حالة الشك هي تفكير، ولا يتم الشك إلا من جراء التفكير. وعندما يفكر لا بد له أن يكون موجودًا ليتم عمل التفكير. وعندما يشك الإنسان في أنه يفكر، فإنه يعطي بذلك الدليل القاطع على أنه موجود، إذ لا يمكن له أن يشك إن لم يكن موجودًا. فوجود الإنسان هو غير قابل للشك به، كما هي القوانين المنطقية مثل قانون عدم التناقض وحقائق الرياضيات والحقائق الخلقية، مثل قولنا: يجب طلب الحكمة والسعادة ومعاملة المتساوي بالتساوي وإعطاء كل ذي حق حقه وما إلى ذلك.



وجود اللـه

يعترف أغوسطين بأنه لم يكن يشك أو يرفض وجود الله ابدًا في أية فترة من حياته، حتى عندما لم يكن مؤمنًا مسيحيًا. فهو كان دائم السعي إلى الله. وكان يرى وجود الله واضحًا إذ كل الناس أجمعوا على ذلك بمن فيهم الفلاسفة. وما الملحدون سوى نفر قليل يأخذهم جنون مطبق بسبب شهواتهم. إضافة إلى ذلك، يقدم أغوسطين دليلًا آخر. فكما سبق ورأينا، هناك حقائق ثابتة يسلم بها العقل ويستكشفها الإنسان ولا يستنبطها العقل، يرى تلك الحقائق ويجدها ضرورية وثابتة، وبالتالي يجب أن تحمل تلك الحقائق على شيء ما ولا يمكن أن تكون قائمة بذاتها. والعقل الإنساني لا يصلح أن يكون ذلك الشيء، لأنه يكون في ذلك منتجًا لتلك الحقائق، ولكن اتفقنا أن تلك الحقائق مستقلة عن العقل الإنساني، فوجب أن تحمل على الله الذي هو موضع تلك الحقائق.

تدرك النفس الحقيقة بالفكر والحقيقة هي في الله. وعندما يخلق الله الموجودات إنما يخلقها على مثال معقولاتها. ولا بد لهذه المعقولات إلا أن تكون في الله، لأنها لو كانت خارجة عنه لكان هو أدنى منها لأنها تكون خارجة عنه وهو يشاهدها. وإن كانت خارجه فكانت توجد بالاستقلال عن الله وبغير إرادته. فهذا يتناقض مع القول إن الله هو مصدر كل شيء.

وإضافة الصفات والمثل إلى الله لا تعني التكثير في الله وأن الصفات تحمل على الله بنفس الطريقة التي تحمل على المخلوقات. فالله بسيط وما نتصوره فيه هو عين الجوهر الإلهي، بل يجب أن تستخدم كلمة جوهر في وصفنا لله لئلا يظن أن الله هو موضوع لصفات أو أعراض متمايزة عنه والأفضل أن نقول إن الله "ذات" لأن ذلك لا يتضمن سوى معنى الوجود. فصفات الله هي عين ذاته. تصح الألفاظ للدلالة على الله، بشرط أن تستبعد من مدلولها ما يلازمه من نقص في المخلوقات. "إن تصورنا لله اكثر أحقية من تسميتنا له، وإن وجود الله أكثر أحقية من



تصورنا له". فالعقل الإنساني يبقى عاجزًا عن فهم وإدراك الله الفهم الكامل ولذا يستعين العقل بالإيمان الذي مصدره الكتاب المقدس والكشف الإلهي.

الإرادة والحرية

يؤكد أغوسطين على حرية الإنسان غير عابئ بموقف أفلوطين حول ذلك لأن أفلوطين اعتبر أن النظام الكوني إنما ينفي الإرادة والحرية عن الإنسان الذي لا يستطيع أن يتصرف بغير التصرف الذي يفيض عنه. الإرادة عند أغوسطين هي "القدرة على قبول تصور ما أو رفضه" وليست "القدرة على الاختيار بين الخير والشر". اختيار الشر نقص. ولو كان شرطًا للحرية لما كان الله حرًا. والله هو حر وواهب للحرية. ودليل الحرية الوجدان أو الضمير "إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكًا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي". والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية. ويؤيد ذلك أن أوامر الله تكون بلا معنى إذا لم نكن مسؤولين عن أعمالنا. وكذلك المجتمع لا يمكن أن يتقدم إذا لم يكن الإنسان حرًا للقيام بأفعاله، وبالتالي معرضًا للعقاب إذا أخطأ وينال الثواب إذا أصاب. الإنسان إذًا هو مصدر أفعاله ولا يخضع لقدر أعمى ولا لتأثير النجوم. وإذا ما صدق العرافون والمنجمون أحيانًا فذلك من قبيل الصدفة.

ولكن المشكلة تأخذ في التعقيد حالمًا نؤكد أن الإنسان حر. فمعنى ذلك أن الشر هو من صنع الإنسان. وإذا لم يؤمن الإنسان بالله فليس هناك من مشكلة. الإنسان حر ويتحمل عواقب أفعاله: إن كانت خيرًا فله أو شرًا فعليه. ولكن أغوسطين يؤمن بأن الله موجود وهو خالق كل شيء ولا يمكن أن يوجد شيء غيره. وإذا كان الشر موجودًا فكيف يوجد الشر مع وجود الله الخير المطلق؟ فإذا وجد مستقلًا عن الله فهذا يعني أن الله ليس مطلق القوة ليمنع وجود الشر وإذا كان يستطيع أن يمنع وجود الشر ولا يريد ذلك



فإن الله ليس كلي الخير. لقد وضع شيشرون الفكر الديني أمام هذه المعضلة وكان على أغوسطين أن يقدم لها حلًا. فقال إن شيشرون محق في ما قاله. الإنسان حر ولا بد. إذ فيما لو أنكرنا ذلك، لامتنع وجود المجتمع ولاستحال الاجتماع الإنساني، الحرية ضرورية للمجتمع الإنساني. والشر هو من فعل الإنسان. ولكن لا يعني ذلك أن للشر وجودًا مستقلًا، وإنما هو نقيض الخير والنقيض هو حكم حول ما هو موجود. الموجود الفعلي هو الخير، وحين يغيب الخير تتولد حالة نحكم فيها أنها شرّ. الله هو الوجود، وعندما يوجه الإنسان إرادته إلى حب الله أو نحو الله، يكون ذلك خيرًا، وفي حال غياب هذا التوجه أو الحب عن الله، نسمي ذلك شرًا. فالشر في التسمية لا الوجود. وهكذا يحل أغوسطين مشكلة الشر.

نطرح السؤال الآن كيف يخلق الله الذي هو كلي الكمال إنسانًا يمكن أن يوجه إرادته نحو غير الكمال الذي هو هنة في الإنسان؟ يحاول أغوسطين أن يعلل ذلك بقوله إن تحويل الإنسان إرادته وحبه إلى غير الله هو عمل خاطئ ولكن الخطيئة ليست شيئًا مطلقًا وإنما تحدث من أجل الخير. فعندما يقوم الإنسان بفعل عمل ما شرير، فيكون ذلك العمل مؤشرًا على حكمة الله. إذ بعدما عصى آدم الله، أرسل الله المسيح ابنه لكي ينقذ آدم من زلته تلك ويعيده إلى علاقته الأولى مع الله. ورحلة الإنسان في العالم وعلاقته مع الله تحدد تاريخ الإنسان. فيبتدئ التاريخ بخلق الله للعالم، ومع معصية آدم لله وسقوطه من الجنة يبدأ تاريخ الإنسان الذي يقود إلى العودة لله ونهاية العالم.

فلكي يفسر أغوسطين معنى حرية الإنسان، كان لا بد له من اللجوء إلى تعليل التاريخ الإنساني واضعًا فلسفة خاصة حول التاريخ وهذا التعليل يوضح مسيرة الشر في الإنسان وكيف يفعل الله في التاريخ كي يساعد الإنسان على التغلب على الشر والعودة إلى الخير. ومع هذا يبقى هناك أناس بعيديون عن الله ولا يخضعون إرادتهم له. فيعتقد أغوسطين أن من يوجه إرادته إلى حب الله فهو منعم عليه، أي أنعم الله عليه بذلك، أما



من لم ينعم الله عليه بذلك، فيبقى على ضلاله. وهذا ما يسمى عند أغوسطين بالشقاء الأبدي والنعيم الأبدي. فالله قد رأى منذ البداية من سيخلص ومن سيهلك لأنه قام بذلك الخيار نفسه. وكيف يحل ذلك الموقف مسألة الحرية والشر؟ فإذا كان الإنسان هالكًا بصرف النظر عن أفعاله، أو أن هلاكه المسبق سببًا لأفعاله الشريرة، فأين الحرية وأين العدالة؟ يقول أغوسطين أن ليس عند الإنسان حل عقلاني مرضٍ، فالعقل عاجز عن فهم تلك المدارك. عليه أن يؤمن بالله، ومن آمن تتضح له الحقيقة فتبدو معقولة. إن مقولة شيشرون لا غبار عليها منطقيًا. ولكن الإنسان المؤمن يقول ويعتقد بأن الله كلي الصلاح وأن الإنسان حر. يؤمن بأن الله كلي الصلاح كي يخلص وينال الحياة الأبدية، ويقول إن الإنسان حر لتستقيم أمور المجتمع بذلك وتصلح بالثواب والعقاب. أما كيف يكون الجمع بين الأمرين من دون ركوب مخاطر التناقض فهذا أمر لا يفقهه العقل البشري.

مدينة الله

يميز أغوسطين بين أورشليم مدينة الله وروما مدينة القيصر أو الإنسان. ويحدد أسس المواطنية في كل منهما. فالإيمان بالله ومحبة الله هي الأسس التي تقوم عليها مدينة الله، بينما تقوم روما على حب الإنسان لنفسه وشهوة السلطة والسطوة على الآخرين. مدينة الإنسان موجودة على الأرض وتزول بزوالها، بينما مدينة الله راسخة لا تزول أبد الدهر. مدينة الإنسان تنتقل من مكان إلى آخر. كانت يومًا بابل وأصبحت أثينا ثم روما ثم غيرها وهكذا دواليك وفقًا للعصر ومقتضيات السلطة والسيطرة على الآخرين. المدن البشرية تتناحر في ما بينها وتتصارع رغبة في إشباع الرغبات الشخصية والمشاعر الوطنية والقومية والاقتصادية وما إلى ذلك. فلا تعرف السلام ولا الوئام، تعيش دائمًا في الخوف والرعب وأخيرًا تنحل وتضمحل. أما مدينة الله فلا تناحر فيها ولا حرب ولا ضغينة ولا



كبرياء، الكل يحب الكل لأن كل واحد يحب الله ولا يتكبر ولا يتعجرف. كيف يدخل إنسان ما مدينة الله؟ يختاره الله ويدفق عليه نعمته فيؤمن به، أما الآخرون فيبقون خارج أسوارها ويهلكون. لقد اختار الله منذ البداية من يخلص ومن يهلك. والإنسان عاجز عن معرفة معنى ذلك أو فهم كيف يحصل ذلك. وهذا دليل آخر على محدودية العقل الإنساني ولامحدودية الإيمان.



الفصل التاسع

الفلسفة العربية ــ الإسلامية

البدايات الأولى

لا يمكننا التحدث عن الفلسفة العربية من دون إرجاع أصولها إلى نجاح الدعوة الإسلامية وسيطرتها على كامل الجزيرة العربية، ومن ثم الفتوحات التي أتاحت للإسلام السيطرة على أكثر أرجاء العالم المتحضر الممتد من الهند والسند في الشرق حتى حدود الأطلسي وشبه الجزيرة الإيبرية في الأندلس غربًا، وأواسط أفريقيا جنوبًا، وبلاد القوقاز شمالًا. ولكن قد يثار اعتراض على اعتبار البدايات الفكرية في الإسلام كبداية للفلسفة الإسلامية، على اعتبار أن للفلسفة باحتها وأسلوبها ومشاكلها وتاريخها ومنشأها المستمدة كلها من الفلسفة اليونانية. وبالتالي على المتتبع للفلسفة العربية الإسلامية أن يقفز فوق هذه البدايات الدينية أو الكلامية لمعالجة القضايا التي شغلت الفلاسفة العرب والمسلمين مباشرة. ومع أن هذا الاعتراض وجيه ومحق، غير أنه يختزل كثيرًا من الفكر الفلسفي العربي والإسلامي الأصيل ويقلص رقعة الفلسفة الإسلامية التي عادت وعالجت مجمل القضايا التي أثارها علماء الكلام ولكن من منظار فلسفي. فلا حرج إذًا من متابعة المسيرة الفكرية في تاريخ الفكر الاسلامي حتى نتوصل لبحث المسائل الفلسفية البحته التي شغلت بال



الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب، ولكن من منظار تاريخي رحب.

وكما هو معروف، ابتدأ الإسلام مع النبي محمد ﷺ عندما أعلن نبوته مقدمًا لأتباعه دينًا جديدًا مبنيًا على القرآن الكريم الذي أنزل عليه ليكون هداية للعالمين. لاقى النبي مقاومة شرسة لدعوته حتى إنه أجبر على مغادرة مكة إلى يثرب التي أصبحت تعرف بالمدينة حيث سكن مع أنصاره إلى أن تمت له الغلبة على قريش وعاد إلى مكة. وبعد وفاة النبي، نشأت الخلافة وتعاقب عليها الخلفاء الراشدون إلى أن أودى بها الصراع بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ومعاوية الأموي والي الشام وانتهى بعد معركة صفين 657م. إلى تأسيس معاوية للدولة الأموية. وكسب معاوية المعركة نتيجة التحكيم الذي أدى إلى خسارة علي وانشقاق الخوارج عنه.

تشعب المواقف حول قضية أسس الحكم في الإسلام

الخوارج

أثار الخوارج مسألة أساس الحكم في الإسلام وحدود السلطة على المؤمنين. وبلغ بهم الأمر إلى رفض فكرة الخلافة وقبول الديكتاتورية Tyrannicide. وكان لتشجيعهم الفوضى السياسية والاغتيال السياسي أسس عقائدية في الإيمان ميّزتهم عن باقي المسلمين. فاعتقدوا بأن مرتكب الكبيرة أو الخطيئة المميتة قد خرج عن الإسلام وحتى لو كان الخليفة نفسه لجاز خلعه أو قتله كمرتد. كما اعتبروا أن منصب الخلافة مفتوح أمام الجميع ولا فرق بين عربي أو أعجمي في ذلك.

المرجئة

خالفت طائفة أو جماعة المرجئة الخوارج في رؤيتها السياسية. فبينما اعتبر الخوارج أن الإيمان هو العمل بحسب الشرع أو القانون الإلهي، اعتبرت المرجئة الإيمان معرفة الله وحبه والخضوع أو التسليم له، ونفت أن تكون الأعمال الصالحة وظواهر التعبد بالضرورة من علامات الإيمان الصحيح. واعتقدت المرجئة أيضًا بأن المؤمنين لا يدخلون الجنة بسبب



أعمالهم وطاعتهم لله وإنما لإخلاصهم له وحبه. فلو ارتكب خطيئة من في قلبه حب الله وخوفه، فلا يخسر مكانته في الجنة. والحكم النهائي هو لله، وليس للسلطة الحاكمة. الله وحده هو الذي يحكم في صحة الإيمان، بما في ذلك إيمان الحاكم نفسه. ووافق المرجئة الخوارج على أهلية من يحكم، ولم يشترطوا فيه أن يكون من قبيلة قريش مثلما ارتأت الشيعة أو حتى عربيًا كما رأى المحافظون.

الشيعة

اعتبر المتشيعون لعلي أن علي هو ابن عم الرسول والوارث الشرعي الوحيد للخلافة التي يسمونها الإمامة. والإمام في نظرهم ليس فقط الوارث الشرعي الوحيد بناء على الوراثة الدموية الطبيعية، بل هو أيضًا الشخص الوحيد المخول تفسير الشريعة. واختار الشيعة الملكية كشكل مطلق للحكم. ولم يقبلوا أن يختار الشعب الحاكم أو الإمام بالانتخاب والشورى كما حصل مع الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، بل تختاره الإرادة الإلهية. والإمام معصوم من الخطأ والطاعة له واجبة ولا يجوز الخروج على إرادته، كما قال الخوارج. الإمامة لا تنقطع، وإذا ما غاب الإمام الظاهر يكون في غيبة موقتة أو مغيبًا وقتيًا والأمة أو المؤمنون عليهم أن يتدبروا أمورهم ريثما يعود أو إلى حين رجعته.

المرجع الصالح

من الأمور التي فرقت بين الشيعة والخوارج هي مسألة المرجع الصالح لحل النزاعات بين المؤمنين. فاعتبر الخوارج أن كتاب الله هو المرجع الأعلى والأصلح لذلك، بينما اعتبر الشيعة أن سلطة الإمام هي المرجع الأعلى الذي هو مصدر التعليم الديني. وطالما بقيت الشيعة أقلية ومعرضة للاضطهاد، اعتنقت مذهب التقية الذي بموجبه تعلن غير ما تعتقد به في السر لكي تحافظ على معتقداتها الجوهرية التي تختلف بها عن السنة. ولكنها أظهرت ميلًا لدعم المعتزلة المدرسة العقلانية في علم الكلام لاعترافها بضرورة الاجتهاد.



نشأة علم الكلام

يقول ماجد فخري في كتابه عن تاريخ الفلسفة الإسلامية إن الفقهاء والمحدّثين الأوائل لم ينشغلوا في ملاحظة بعض التضارب المنطقي في النصوص الدينية، على الرغم من موقفهم المؤيد للظاهرية. وبالتالي نشأت مسائل تفسيرية وتوفيقية للنصوص الدينية. وما كان ظهور الخلافات السياسية لاحقًا واحتكاك العرب بالأديان الأخرى كالمسيحية واليهودية إضافة إلى الفلسفة اليونانية إلا لتؤدي إلى تقوية هذا المنحى الخلافي.

ومن أول المسائل التي دار الجدل حولها هي مسألة الحرية أو القضاء والقدر. وأول من بحث في هذه المسألة هم: معبد الجهاني المتوفى سنة (699م.)، وغيلان الدمشقي (743م.)، وواصل بن عطاء (748)، ويونس الأنصاري وعمر بن عبيد (762م). فكل من معبد الجهاني وغيلان الدمشقي اعتقد بحرية الإنسان ولكن الخليفة الأموي عبدالله (685 ـ 705م.) أصدر أمرًا بقتل معبد. ومن ثم أصدر الخليفة هشام بن عبدالملك أمرًا بقتل غيلان بتهمة تعريض الهدوء السياسي للاختلال من خلال القيام بنشر تعاليم عن الحرية. وربما لأن الاعتقاد بالحرية يجعل كل إنسان، وبمن فيهم الخليفة، مسؤولًا عن أعماله وخاصة الأعمال غير العادلة التي لا يستطيع الخليفة أن يقول بأنها هي إرادة الله التي لا ترد.

ومع أن ردة فعل العلماء في السنة لم تصل حد تكفير القائلين بالقدر أو أصحاب المدرسة القدرية وقتلهم، فإن الاعتقاد السائد كان يقتص منهم على اعتبار أن تلك الأفكار أجنبية ودخيلة على الإسلام من المسيحية والفلاسفة اليونانيين. وما يعزز فكرة تأثير المسيحية على القدرية هو الاتصال الأكيد والموثق بين علماء مسيحيين ومسلمين في دمشق ومناقشتهم مسائل لاهوتية ومنها الحرية أمام بعض الخلفاء، كما يظهر من كتاب تيودور ابن قرة (826م.) أسقف حوران الذي كان تلميذًا للقديس يوحنا الدمشقي (748م.) آخر العظماء اللاهوتيين في الكنيسة الأنطاكية.



المدرسة الجهمية

أسس جهم بن صفوان (745) المدرسة المناوئة للمعتزلة. وكان جهم يعتبر أن الله مطلق السيادة وأن الإنسان مجبر على أفعاله. وتسمى هذه المدرسة الجُبرية Determinism. ويبدو أن الاختلاف بين المعتزلة والجبرية لم يكن بإطلاق، فقد اتفقوا حول نقاط متعددة منها الاعتقاد بأن صفات الله هي ذات الله.

المعتزلة

إن أولى المدارس الإسلامية التي وقفت وراء مذهب الحرية هي المعتزلة، ومؤسسها واصل بن عطاء (748م.) الذي كان تلميذًا لحسن البصري. ونشا خلاف بين المعلم وتلميذه حول مسألة أساس الحكم التي أثارها الخوارج: هل يبقى المسلم الذي يرتكب الكبيرة مسلمًا؟ وكما رأينا أجاب الخوارج عن هذا السؤال بالنفي، وأمروا بقتله كمرتد، حتى ولو كان الخليفة. ولكن المرجئة اتخذت موقفًا أكثر لينًا ولم تعتبر مرتكب الكبيرة مرتدًا بل أرجأت أمره إلى الله. أما واصل فأجاب بطريقة جديدة مشيرًا إلى مرتكب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين، أي بين الإيمان والكفر. ومرتكب الكبيرة فاسق ليس إلا. فلما توصل واصل إلى هذه النتيجة قام من بين أصحابه وترك أستاذه حسن البصري وانتحى ناحية أخرى من المسجد ليعلّم ويبحث مع من يريد من أتباعه. فقال حسن البصري: اعتزلنا واصل، وأصبحت مدرسته منذ ذلك الحين تعرف بالمعتزلة.

معتقدات المعتزلة

شدد المعتزلة على نقطتين: عدل الله ووحدة الله Justice & Unity.

وقد دفعتهم حميتهم للدفاع عن عدالة الله إلى التبرير العقلي للمسائل التي يثيرها القرآن حول سلطة الله غير المحدودة والدفاع عن حرية الإرادة عند الإنسان. وبينما اعتبرت الجبرية أن الإنسان غير قادر على فعل شيء بل ينسب الفعل له من قبيل التشبيه ليس إلا، لجأت المعتزلة إلى الدفاع عن



عقلانية طرق الله واعتقدت بأن الخير والشر ليسا من المفاهيم المتفق عليها، وإنما هي مقولات عقلية يتوصل إليها العقل بنفسه، وبالاستقلال عن الدين والإيمان. وبالتالي فإن الله لا يستطيع أن يأمر بفعل ما هو مخالف للعقل وأن يتصرف بما لا يتفق كليًا مع مصلحة مخلوقاته، لأن في ذلك انتقاصًا من عدله ومن حكمته. ومع أن المعتزلة تسلم بالقول إن الله كلي القدرة، إلا أنها تؤكد على أن الله لا يمكنه أن يلغي مفاهيم العدالة والرحمة، بتعذيب الأبرياء وطلب المستحيل من عباده، فقط لأنه الله بارئُهم.

واعتبر المعتزلة أن الإنسان حرّ وقادر على أفعاله. أما من حيث صفات الله التي هي القوة والعلم، والحياة، والإرادة والسمع والرؤية والكلام والتي اعتبرها الظاهريون أنها مختلفة عن ذات الله، فقد ذهبت المعتزلة إلى رفضها مخافة إدخال الكثرة إلى ذات الله وإلغاء وحدانيته. واعتبرت أن صفات الله هي ذات الله. وتشعبت الآراء حول هذه المسألة واتصلت بمسألة خلق القرآن، فاعتقد المعتزلة بأن القرآن مخلوق لإنكارهم صفة الكلام عن الله. وما زاد في الطين بلة هو أن مسألة خلق القرآن تحولت إلى موقف سياسي حين أصدر الخليفة المأمون أمرًا بجعل الاعتقاد بخلق القرآن سياسة الدولة، ونكل بمن خالف تلك السياسة. وقد كان موقف أحمد بن حنبل (855م.) بطوليًا إذ لم يرضخ لإرادة الخليفة المأمون أو للخلفاء من بعده، رغم زجه طويلًا في السجن. ولكن شجاعته أدت في النهاية إلى تغيير سياسة الدولة حول مسألة خلق القرآن في عصر المتوكل (847م.) وإجراء اضطهاد معاكس للمعتزلة، مما أدى إلى أفول نجمها وظهور مدرسة جديدة هي الأشعرية.

الأشعرية

مؤسس الأشعرية هو أبو الحسن الأشعري (935م.) الذي درس على الجبائي رئيس مدرسة المعتزلة في البصرة ومن ثم اختلف مع معلمه وافترق عنه وله من العمر 40 سنة. ويقال إن النبي ﷺ ظهر له في الحلم



وأمره أن يهتم بأمر المسلمين. فما كان من الأشعري إلا أن اعتلى المنبر في جامع البصرة وأعلن تراجعه عن أكاذيب وأضاليل المعتزلة. ويروى أن الأشعري سأل معلمه عن مصير ثلاثة أخوة في الحياة الأخرى: أحدهم توفي في حالة النعيم والثاني في الخطيئة والثالث في مرحلة الطفولة التي قبل البلوغ. فأجاب الجبائي بأن الطفل يذهب إلى منزلة بين النعيم وبين العذاب. فيسأل الأشعري ماذا لو طلب الصغير أن يذهب إلى النعيم مع أخيه الأول فيجاب، يقول الجبائي، بأن طلبه يرفض لأن أخاه دخل الجنة بسبب أعماله وليس فقط لإيمانه. فيقول الصغير مخاطبًا الله لو أن العمر طال بي لكنت فعلت الأفعال الحميدة التي قام بها أخي. فيجيبه الله: لقد علمت بأنك لن تفعل ولهذا أنقذتك من عذاب جهنم قبلما تخطئ. فعند ذلك يقول الأخ الثالث مخاطبًا المولى: يا رب لقد عرفت أني سوف أخطئ، فلماذا لم ترحمني كما رحمت أخي؟ لم يستطع الجبائي أن يجيب عن تلك الحالة الإفتراضية من منظار عدالة الله المطلقة، لأن عدل الله يفرض أن يعاقب المذنب ويثاب الفاضل أما من مات من دون أن يخطئ أو يفعل الخير، فحالته بين بين.

يرى الأشعري أن أحكام الله مصدرها الله نفسه وإرادته ويفعل ما يشاء، وأحكامه مستقلة عن أي شروط أخلاقية أو غيرها. فهو الذي ينظم حياة الإنسان كما يشاء، وما على العبد إلا الطاعة المطلقة. ليس للإنسان حرية الخيار ولا يكسب أي ثمار من أفعاله. والإنسان في الواقع ليس فاعلًا لأفعاله إلا مجازيًا، ليس هناك من خالق أو فاعل سوى الله. فلو كان هناك فاعل غير الله لأصبح ذلك شركًا.

وحول مسألة خلق القرآن وصفات الله، يعتقد الأشاعرة بأن صفات الله توجد في الله ولا يمكن القول عنها إنها هي ذات الله أو لا ذات الله. أما كيف يكون ذلك، فقد رفض الأشعري التحدث عن كيفية وجود الصفات في الله من دون أن يحصل كثرة في ذات الله. ويذكر في هذا الشأن أن موقفه مشابه لموقف مالك بن أنس الذي قال عن مسألة جلوس



الله على العرش، بأن الجلوس معروف ولكن الكيفية غير معلومة، الإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وبالرغم من اختلاف الأشعري مع المعتزلة في مسألة حرية الإنسان وعدل الله وصفات الله، غير أنه يقف مع المعتزلة صفًا واحدًا في الدفاع عن استخدام العقل والقياس في المسائل اللاهوتية أو الكلامية ضد المقلدين وأصحاب الظاهر. إن سكوت النبي والسنّة عن استخدام القياس لا يؤدي إلى تكفير من يلجأ إلى القياس لأنه لو واجهت تلك المسائل النبي لعالجها. ولا سبيل أمام الفقهاء وعلماء الكلام سوى المحاولة لحل تلك المسائل بالقياس على ما ورد في الشريعة بوضوح. وواجب المسلم كما يرى الأشعري أن يستخدم المبادئ التي توصل إليها العقل والتجربة والحسّ المشترك.

وبالرغم من أن الأشعري يعتقد بأن الله هو الخالق المطلق وأنه ليس يوجد خير أو شر إلا ما أوصى به الله، ولو كان أوصى غير ذلك لكان الأمر كذلك وأن الإنسان ليس حرًا بل مجبرًا على أفعاله، فهو يختلف قليلًا عن التقليديين في هذا الأمر ويقول بمبدأ الكسب. ويحاول حل مسألة مسؤولية الإنسان. فإذا كان الله هو وحده الخالق، فكيف يكون الإنسان مسؤولًا عن فعل الشر؟ وكيف يثاب على فعل الخير؟ فيقول إن أفعال الإنسان الإرادية هي من خلق الله، ومع هذا يحصل كسب للإنسان من أفعاله. فالخلق هو ناتج عن قوة أبدية، أما الكسب فينتج عن قوة مخلوقة، حتى إن نفس الفعل يمكن أن يقال عنه إنه مخلوق من الخالق ومكتسب من الإنسان المخلوق. الإنسان يكتسب الفضل أو عدمه أو الربح والخسارة، بينما الأفعال من خلق الله. وهنا يميّز الأشعري بين الحركات الإرادية والأفعال غير الإرادية أو القسرية. والكسب ربحًا أو خسارة هو وصف فقط للأفعال القسرية. الإنسان هو المكان الذي تحصل فيه الأفعال القسرية وبالتالي يصبح الإنسان حامل الكسب أو الحاصل على الكسب.



حركة النقل والترجمة

أدت الفتوحات العربية إلى احتكاك المسلمين بالحضارات التي حولهم وأصبحت تحت سيطرتهم. كما أن كثيرًا من أصحاب العلم والمعرفة قد دخلوا في الإسلام وشاركوا في مناقشة المسائل التي كانت تدور بينهم. واستعان الحكام، وبخاصة الأمويين، بخبرة العلماء وجهابذة الإدارة من المسيحيين لتنظيم أمور الإمبراطورية. وفي بعض الأحيان كان يطلب إلى العلماء منهم نقل كتب معينة مثل الكيمياء والطب وغيرها إلى العربية. أجلّ العرب هؤلاء العلماء وأغدق عليهم الخلفاء والأمراء العطاء. فارتفعت مكانتهم الاجتماعية. وكانت المهن والحرف تنتقل من الأب إلى ابنه وخاصة في الترجمة والطب.

بلغت حركة النقل أوجها مع الخليفة المأمون الذي أسّس بيت الحكمة وكان يجمع الكتب فيه من كل حدب وصوب، وكان يطلب من المترجمين والنقلة نقل الكتب إلى العربية من اللغات المختلفة. فترجمت الكتب من اليونانية والسريانية والهندية وغيرها. فساهمت تلك الحركة بنقل الكتب الفلسفية وكتب الرياضيات والكيمياء والصيدلة. وقد تأسّست المدارس التالية في الشرق الذي احتله العرب وهي:

1- مدرسة الإسكندرية التي استشهر فيها أفلوطين.
2- مدرسة الرها في شمال شرقي سوريا وكانت السريانية لغتها وقد سيطر عليها النساطرة. نقلت منها الكتب الفلسفية وبخاصة كتب أرسطو في المنطق.
3- مدرسة نصيبين تقع في الموصل أسسها أساتذة من الرها وكانت مركزًا للنسطورية، ازدهرت فيها علوم الرياضيات والطب والفلك إلى جانب الفلسفة الأفلوطينية.
4- مدرسة جنديسابور، في وسط فارس توافد عليها العلماء من أثينا بعدما اضطهدهم الرومان في القرن السادس ميلاديًا.
5- مدرسة حرّان، تقع في أعالي دجلة والفرات، سيطر عليها الصابئة أو



عبدة النجوم مدعين أنهم من أهل الكتاب. اشتهر أساتذتها بالطب والفلك. منهم ثابت بن قرة طبيب الخليفة المعتضد. ومن أشهر المترجمين حنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي.

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي أول الفلاسفة العرب

لقد أحدث الكندي نقلة نوعية في الفكر العربي إذ رفعه إلى مصاف الفكر العالمي والإنساني ولم يتركه يدور في فلك العلوم الدينية وعلم الكلام وموضوعاته التي ذكرناها سابقًا. فرسم للفكر آفاقًا جديدة ووضع له حدودًا شمولية واختطّ له نهجًا منطقيًا جديدًا. فأصبح معه الفكر العربي والإسلامي فلسفيًا بامتياز يتعرض للموجودات بغية كشف مكنوناتها. فكانت كل الكائنات تثير اهتمامه وجديرة بنظره. يود معرفة الطبيعة والموجودات عليها، يستقرئها ليعلم أسرارها وأسبابها والنتائج المتعلقة بها. فلم تقتصر معارف الكندي على ما ورثه من علوم فقهية وكلامية، بل طالت كل العلوم التي توصل إليها العرب إن من خلال الترجمة عن الفلسفة اليونانية أو النقل عن الحضارات الأخرى كالفارسية والهندية أو عن طريق الإبداع . فقد سمحت له الوظيفة التي عينه فيها الخليفة المأمون ليكون المشرف على بيت الحكمة في بغداد كي يراجع ويدقق كل الكتب التي ترجمت من اللغة اليونانية وحتى اللغات الأخرى كالفارسية والهندية ويستخلص مداركها ومعارفها. فحلّق في سماء المعرفة فكان الطبيب الشهير والرياضي القدير والموسيقي البارع وعالم الفلك المجل وعالم البصريات المبدع. ورسم بذلك معالم الطريق الفلسفي أمام من يأتي بعده من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا في المشرق العربي وابن طفيل وابن رشد في المغرب العربي. ولكن لن اتتبع تأثير الكندي في تيار الفلسفة الإسلامية كما لن أتطرق إلى الحديث عن الفارابي وابن سينا، رغم سعة آفاقهما وبعد شهرتهما، وسأنتقل مباشرة إلى الحديث عن الغزالي وابن رشد لكونهما الفاعلين الأكثر أهمية وشهرة وتأثيرًا على الساحة الفلسفية العربية والإسلامية حتى يومنا هذا.



الغزالي (1058 - 1111)

هو محمد بن أحمد المكنى بأبي حامد الغزالي والملقب بحجة الإسلام. ولد في قرية غزالة وهي تابعة لمدينة طوس من أعمال خراسان في بلاد فارس الشرقية، في سنة 450 هـ / 1058م. كان أبوه يعيش من غزل الصوف ولكنه توفي مبكرًا وأوصى صديقًا له من المتصوفين كي يعتني بولديه محمد وأحمد. فأنشأهما على التقوى ورعاية الشعائر الدينية. ولكن بعد حين وضع الولدين في مدرسة نظامية توزع العلم والقوت مجانا. ولما أنهى علومه في تلك المدرسة، قصد نيسابور عاصمة خرسان ودخل مدرستها النظامية ودرس على يد أبي المعالي عبدالملك الجويني الملقب بإمام الحرمين. وقد عرف عن الجويني ميله إلى الصوفية واشتهر عنه بتحكيم العقل وإتقان أساليب الجدل وعدم الاطمئنان إلى التقليد وهي نزعات نجدها أيضًا عند الغزالي.

التزم أبو حامد صحبة الوزير "نظام الملك" بعد تخرجه من نيسابور وكلفه إلقاء الدروس في نظامية "بغداد" حيث لمع نجمه وذاع صيته وبات يعرف باسم "إمام العراق". فأصاب جاهًا ونال مجدًا. فقصده الطلاب من كل حدب وصوب وأصبح خليلًا للحكام والوزراء والأمراء. ولكن كانت تقلقه أمور دينية وفلسفية تفاقمت حتى أصبحت داءً انعقد معه لسانه وعجز عن إلقاء الدروس ومحادثة تلاميذه. فخرج من بغداد 1095م. متنكرًا بزي الفقراء متظاهرًا بالذهاب إلى مكة لأداء فريضة الحج ولكنه ذهب إلى دمشق وأقام فيها مدة سنتين منصرفًا إلى الخلوة الصوفية. ثم زار مكة ومنها رجع إلى دمشق ثم اِلإسكندرية وطوس وظلّ يتجول من مكان إلى آخر لمدة عشر سنوات. ولكنه نزل عند رغبة السلطان وإلحاحه وعاد إلى التدريس في نيسابور وبقي مدة سنتين ثم عاد إلى طوس وأنشأ فيها مدرسة لطلاب الفقه واستمر في الإرشاد والعبادة إلى أن توفي سنة 1111م.

آثاره:

ترك الغزالي مؤلفات عدة منها:



1- إحياء علوم الدين، وهو موسوعة دينية غايتها إعادة إحياء علوم الدين.
2- تهافت الفلاسفة، وفيه يرد الغزالي على فلاسفة عصره ويبحث في العلاقة بين الدين والعقل أو الفلسفة والدين.
3- المنقذ من الضلال، وهو أشبه بكتاب مذكرات، يتحدث فيه الغزالي عن حياته وتطوره الفلسفي.

الشك واليقين

نبدأ أولًا بكتاب المنقذ من الضلال Deliverer from Error. فالكتاب هو رسالة إلى أخ في الدين سأله عن غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وانحدارها ويحكي له ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب خطاب الفرق وتباين المسالك والطرق.

أسباب الشك

يذكر الغزالي أن للشك أسبابًا متعددة. أولها، تعدد الفرق، واختلاف الأئمة والمذاهب وتباين الطرق مما يثبت الحديث الذي يقول فيه النبي ﷺ "ستفترق أمتي ثلاثًا وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة". ثانيًا، اهتمامه باكتشاف الحقيقة، فمنذ شبابه وحتى بلوغه ما ينيف على 50 عاما والغزالي يحاول استكشاف أسرار مذهب كل طائفة. وثالثًا، تحرره من سلطة التقليد، فلم تعد للعقائد الموروثة سلطة عليه. إذ رأى منذ صغره أن "صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام". وسمع حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه: "كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه".

معيار اليقين

طلب أبو حامد العلم وأراد معرفة حقائق الأمور. وأيقن أن لا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة حقيقة العلم. فوضع معيارًا للعلم اليقيني يتألف من شقين: معرفة الشيء معرفة مباشرة من دون وسيط وخلو المعرفة من الخطأ



على الإطلاق. وقال إن العلم لا يكون يقينيًا إلا إذا انكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو نجد بإظهار بطلانه، مثلًا من يقلب الحجر ذهبًا، والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا. فإذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا، وقلبها وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته، فلا."

درجات الشك

فتش الغزالي في جعبته العقلية عن المعرفة اليقينية بطريقة تدريجية، فاستطاع أن يتخلّص من كثير مما تحتويه تحت اسم المعرفة مثل القصص والروايات والأخبار التي سمعها عن الأمصار والعادات والتقاليد في أماكن أخرى من العالم، والخيالات والتصورات التي تنتجها مخيلته أو قد يكون قرأها في بطون الكتب وغيرها. واتضح له أن ليس في نفسه علمًا يوصف باليقيني سوى علمه بالمحسوسات والضروريات. وقد رأينا سابقًا كيف أن الشُكَّاكَ القدماء شككوا بصحة الأحكام التي تطلق على المحسوسات بينما لم يشككوا بالمحسوسات نفسها إطلاقًا. ورأينا أيضًا كيف أن أغوسطين لم يشكك بالضروريات كنتائج علم الرياضيات وحتى بالقيم الأخلاقية. والآن يسلّم الغزالي بهذين المصدرين للمعرفة اليقينية ولا يشكك بهما. ولكنه يتساءل حول مدى درجة اليقين في تلك الحقائق. هل هي من نفس درجة اليقين التي كانت له قبل البدء بشكه بصحة المعلومات المتوارثة تقليديًا؟ فبدأ بتسليط ضوء الشك حول المحسوسات أولًا. فوجد أن الشك يتطرق إليها تمامًا كما قال أغوسطين من قبله. فمن أين تأتي الثقة بالمحسوسات "وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل واقفًا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - نعرف أنه متحرك، وإنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة



وقوف إطلاقًا؟ وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدوات الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض بمقدار هذا وأمثاله من المحسوسات، ويحكم فيها حاكم الحسس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيبًا لا سبيل إلى موافقته".

من الواضح إذا أن الحواس ليست معصومة عن الخطأ. وللغزالي الحق بأن يقول إن الحواس تخطئ أو أن الأحكام التي نصدرها على أسس الحواس هي أحكام قد تكون خاطئة. ميّز الغزالي بين المحسوسات Sense data التي تلتقطها الحواس الخمس والأحكام الحسية التي تصدر عن العقل حول هذه المحسوسات. وطالما أن المحسوسات لا مأمن معها من الخطأ، كما حصل في حاسة النظر ويحصل في باقي الحواس، كأن نتذوق الطعام الحلو فنجده مرًا في حالة المرض ونحس الماء الحار بعد وضعنا يدنا في ماء مثلجة فاترًا، فالأحكام التي نصدرها بناءً على تلك المحسوسات المتأرجحة غير الدقيقة والمعرفة التي تصلنا من خلال الحواس، أكانت معرفة مباشرة أو استنتاجية، فهي ليست معرفة يقينية من الطراز الذي حدده الغزالي حول معيار اليقين.

وبعدما تأكد الغزالي من عدم يقينية المحسوسات انتقل ليتساءل حول المعقولات. وقال: "لعله لا ثقة بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثًا/ قديمًا، موجودًا/ معدومًا، واجبًا/ محالًا". إن هذه المسلّمات المنطقية والرياضية هي أساس العلم والمعرفة، وإذا ارتقى الشك إليها فلم يعد هناك مجال للعلم إطلاقًا، أي استحال العلم. فيتساءل الغزالي إذا كانت الثقة بالمحسوسات قد بطلت لأن حاكم العقل قد أثار الشك حولها وأبطلها، وقد كان الغزالي مقتنعًا وواثقًا بالمعرفة الحسية إلى أن أثار العقل الشك حولها. والآن يجد أن بإمكانه، رغم اقتناعه وتسليمه بالمعرفة العقلية والقوانين المنطقية، مضطرًا إلى إثارة الشك حول تلك المعرفة المنطقية بالذات. فتصور حوارًا دائرًا في نفسه بين حاكم



الحس والنفس قائلًا: بما تأمن أن لا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت، واثقًا بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحسّ في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته؟ وللغزالي الحق في إثارة مثل هذا التساؤل. ولكن الدليل الذي يسوقه على ذلك يوقعه في مأزق لا يمكن الخروج منه، ويبطل مفعول التساؤل وصحته. والدليل هو التالي:

توقفت النفس في جواب ذلك قليلًا، وأيدت إشكالها بالمنام، فقالت: أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسٍ أو عقلٍ هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك... ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم... ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله ﷺ: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا".

إذًا الدليل على عدم الثقة بالمعقولات هو وجود حالات فوق العقلية مثل النوم والشطحات الصوفية والموت قد تكون نسبتها إلى العقل كنسبة العقل إلى المحسوسات. فكما أظهر العقل خطأ الحسّ في المحسوسات، فقد تظهر تلك الحالات فوق العقلية خطأ العقل في المعقولات. ولكن، هناك نقطتان لا بد من التوقف عندهما. فعلى افتراض أن حالة النوم، أو التصوف أو الموت، هي فوق عقلية وتشابه في نسبتها إلى العقل نسبة العقل إلى المحسوسات، فإن قبولنا بذلك الافتراض، وبصرف النظر عن التأكد من النقطة التي يحصل فيها الخطأ في المعقولات، كما يحدد العقل الخطأ في المرئيات البعيدة وعدم حركة الظل وما إلى ذلك، فإننا لا شك



سندخل في تسلسل لا ينتهي، ويبطل جدوى هذا البرهان. فإذا أبطل العقل الحسّ، وأبطل النوم أو الفيض الصوفي أو الموت العقل، فكذلك قد تكون هناك حالة، ليست مستحيلة الوجود، متشابهة للنوم من العقل، تبطل صحة المعلومات الواردة في تلك الحالة، كما أبطل النوم صحة العقل. ولا ينتهي التسلسل هنا. فقد تكون حالة ثانية فوق النوم والفيض والموت، قد نصل إليها تبطل المعرفة في الحالة الأولى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. ولا نستطيع أن نصل إلى شيء ثابت. فلا جدوى إذًا من برهان الغزالي ببطلان المعقولات.

وبالإضافة هناك تعاليل وتفاسير منطقية لما يحدث في النوم. وبالتالي نحتاج إلى دليل خاص يظهر خطأ العقل قبل الشروع في ترك العقل. ولكن الغزالي لم ينهج هذا النهج. واستنتج أن المعرفة العقلية مستحيلة كما هي المعرفة الحسية وأن لا شيء ينجي من الشك. فأصبح الشك ديدنه ومنهجه ووقع فريسة مرض عقلي عضال يصعب التخلص منه. إذ كيف السبيل إلى ذلك وهو قد وضع حججه على طريق لا يتناهى فيه الشك والتساؤل؟ لا سبيل إلى مخرج من ذلك الداء العضال. "لأن الصحة النفسية والعقلية هي حالة الطمأنينة واليقين بخلاف حالة الشك المرضية. غير أن الأمل بالعثور على علاج كان شبه معدوم، لأن التخلص من الشك لا يكون إلا بالدليل، ولا يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلَّمة فمن أين الدليل؟" . واستحالة الدليل هي مصطنعة كما رأينا ولا منقذ من هذه الدوامة المتخيلة.

بقي الغزالي يعاني من ذلك المرض العضال طيلة شهرين من الزمن عاش فيها حالة ضياع تام وشك كليّ، يعيش بالسفسطة لا يقدر أن ينفي شيئًا أو يؤكده، يلتزم بالشيء ونقيضه وبقي كذلك إلى أن شفاه الله وأنقذه وأخرجه من الشك إلى اليقين. "فعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف".



وهكذا عاد الغزالي إلى الثقة بالمحسوسات والعقليات والمتوارثات ولكن اكتشافه للنور الذي نزل في صدره دفعه للتخلي عن التعليم والانقطاع إلى التصوف وطلب مقاماته.

نقد الفلسفة

بعد أن اقتنع الغزالي بصحة المعلومات الواردة من المحسوسات وصحة أحكام العقليات بنور إلهي، انصرف لدراسة أصناف الباحثين عن الحقيقة وميز منها أربع فئات:

1- المتكلمون وهم الذين يدافعون عن الحقيقة الدينية التي يسلمون بها ومن ثم يهاجمون خصومهم باستخراج تناقضات عندهم. فهؤلاء لا يهتمون بالحقيقة في ذاتها "وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلًا".

2- الباطنية وهم أصحاب التعليم المؤمنون بالإمام المعصوم، الذي يكون مغيبًا ولا يجدي معه السعي إلى الحقيقة.

3- الفلاسفة: الفلسفة في رأيه هي جامعة كل العلوم، ولمعرفة ما فيها من حق أو باطل يجب الاطلاع عليها ومعرفة أصحابها جيدًا. فانصرف إلى دراستها مدة ثلاث سنوات على نفسه وبدون معلم وتيقن من فساد أقوالهم ووصمهم بالكفر والإلحاد.

4- المتصوفة وهي الطبقة التي تنصرف كليًّا إلى الله وتتقرب منه وتحصل عن طريقها مقامات وانكشافات يصعب الحديث عنها ويقول في هذه التجارب إن:

كان ما كان مما لست أذكره   فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبرِ

ونركز هنا على نقده للفلسفة والفلاسفة الذين قسمهم إلى ثلاثة أقسام:

1- الدهريون وهم قدماء اليونانيين الذين عاشوا قبل سقراط واعتقدوا بأن العالم موجود منذ الأزل ولا صانع له.



2- الطبيعيون وهم فلاسفة ما قبل سقراط اعترفوا بعجائب صنع الله واعترفوا بوجود فاطر حكيم ولكنهم لم يعترفوا بخلود النفس "فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار".

3- الإلهيون وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين انتقدوا الفلاسفة الطبيعيين. ومع هذا أبقى أرسطو على كثير من رذائل كفرهم، فوجب تكفيرهم. ومن ثم انصرف الغزالي لدراسة الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بأرسطو كالفارابي وابن سينا.

ولتسهيل نقده للفلاسفة، قسم العلوم الفلسفية إلى 6 أقسام: الرياضية والمنطقية والطبيعية والإلهية والسياسية والخلقية. ليس هناك أخطاء جوهرية في أي من هذه الحقول سوى الإلهيات وهنا يرجع الغزالي خطأ الفلاسفة إلى 20 قضية يكفرهم في ثلاث منها وهي:

1- حشر الأجساد.

2- معرفة الله للجزئيات.

3- مسألة قِدَم العالم.

أما باقي العلوم فينتج عنها أخطاء عرضية. فمثلًا الرياضيات والمنطق ليس فيها شيء متعلق بالدين. ومع هذا تنتج من دراستها آفتان. الأولى أن من نظر فيها يتعجب من دقتها ووضوحها فيحسن ظنه بالفلاسفة وإذا سمع أحدًا من الفلاسفة يكفر بالله، فيكفر هو أيضًا ظنًا بأنه "لو كان الدين حقًا لما خفي على هؤلاء". والآفة الثانية هي أن المسلم الجاهل يظن أن الدين ينصر بإنكار علوم الفلاسفة فينكرها كلها، بما فيها المعارف الصحيحة كمسألة الخسوف والكسوف.

وتنتج آفتان مماثلتان عن العلوم السياسية والأخلاقية لأن كلام الفلاسفة فيها هو حول النفس وهو كلام مأخوذ من الصوفية ومن كلام النبوة ولكنهم مزجوه بأباطيلهم. فالآفة الأولى هي أن بعض الناس يسمع كلام الفلاسفة فيظنه خطأ باطلًا لأن قائله مبطل. أما الآفة الثانية فهي قبول كلامهم لأنه ممزوج مع كلام النبوة. وهذا باطل أيضًا.



مسألة قِدم العالم

يقول الفلاسفة باستحالة صدور حادث عن قديم. فإذا وجد الله من دون العالم ثم وجد العالم بعد ذلك، اقتضى وجود مرجّح رجح وجود العالم على عدمه. فلماذا وجد ذلك المرجح الآن، وليس قبل، أو بعد؟ فما الذي تغير في الله، كي يوجد العالم؟ وبما أن الله لا يتبدل ولا يتغير، اقتضى أن يكون العالم قديمًا وعلى الدوام.

ويرى الغزالي أن القول بقِدم العالم هو طرح وليس نتيجة حجة أو قياس برهاني، ولا هو من الضروريات العقلية ليقبل بلا دليل، إنما ظن وتخمين. ويقدّم طرحًا بديلا قائلًا إن العالم مخلوق، لأن الله خلقه بقوله كن، فكان. الفعل حادث أما إرادة الله فهي قديمة، وهي التي اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه. والتسليم بإرادة الله المطلقة شيء لا بد منه.

مسألة معرفة الله للجزئيات

الموقف السائد في الإسلام المبني على القرآن هو أن الله يعلم كل شيء ولا تغيب عنه ذرة مما في السماوات والأرض. ولكن ابن سينا اتّبع الأفلوطينية وقال بنظرية الفيض، مثله مثل الفارابي، وكلاهما تأثر بأفلوطين. وفي نظرهما أن الله هو الواحد، ولا يمكن أن تصدر عن الواحد الكثرة، ولا يعلم الواحد إلا ذاته، وبالتالي لا يعلم الجزئيات في العالم. وما يعلم الله من خلال معرفته لذاته إنما هي أجناس الأشياء والكلّيات. وعلى سبيل المثال، يعلم الله الأفراد من خلال كلّياتها، فهو لا يعرف ما يميز زيدًا عن عمرٍو لأن ما يميزهما عن غيرهما هي أمور محسوسة لا يمكن لله أن يعرفها. لم يوافق الغزالي الفلاسفة الأفلوطينيين وكفرهم في هذه المسألة على اعتبار أن الله يعرف كل شيء ولا يغيب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض. فرد الغزالي على الأفلوطينيين بموقف مشتق من الشرع وليس بناءً على حجة دامغة أو وهن في حجج الأفلوطينية.



السببية

اعتبر الفلاسفة وبخاصة الأرسطيين أن معرفة الأسباب هي المعرفة الصحيحة، والأسباب أو العلل عند أرسطو هي أربع، وقد تطرقنا لها سابقًا، وهي: العلة المادية، والعلة الصورية والعلة الفاعلة أو الإنتاجية والعلة الغائية. ولكل مسبَّب سبب ولا يمكن أن يحدث شيء بلا سبب. قد لا نعرف السبب ولكن لا بد لنا من افتراض وجود السبب والعمل على معرفته أو اكتشافه. وهناك علاقة ضرورية بين السبب والمسبب أو النتيجة Cause & Effect. فإذا ما وجد السبب نتج عنه المسبب ضرورة، وتخضع الطبيعة لسلسلة من الأسباب ينتج عنها نظام دقيق ثابت يمتنع خرقه أو تغييره.

رأت الأشعرية أن هذه النظرة السببية إلى الوجود لا تسمح بوجود العجائب أو التدخل الإلهي وتحدّ من قدرة الله على فعل أي شيء بما فيه تغيير نظام الطبيعة وعلاقة الأسباب بالمسببات. وتقبل الغزالي هذه النظرة وقال إن الله يمكنه أن يفعل ما يشاء، بما فيه إلغاء النظام الكوني أو تبديله أو خرقه. فإذا أراد الله، لشاء أن يحدث السبب، من دون أن تتبعه النتيجة المفترضة عنه. فالنار تحرق عادة، ولكن الإحراق ليس نتيجة ضرورية تتبع حدوث النار. فقد تقترب النار من القطن القابل للاشتعال والذي عادة ما يشتعل، ولكن من دون أن تحرقه، فلا ينتج الاحتراق. فإحراق النار للقطن هو مجرد اقتران على العادة. ولكن ليس اقترانًا بالضرورة. فقد تحدث النار ولا يتم الاحتراق أحيانًا. فالاحتراق يتم بإرادة الله ومشيئته، فإن شاء الله، يتم الاحتراق، وإن شاء الله خلاف ذلك، لا يتم الاحتراق. وكذلك الأمر مع السكين، إذ يمكن أن تمر السكين على الرقبة وتقطع الوريد، من دون أن يحدث الموت، لأن علاقة قطع الرقبة مع النتيجة المسببة للموت ليس علاقة ضرورية.

الحرية والجبرية

إن موقف الأشعرية من الحرية معروف وقد تبناه الغزالي بجملته. فقد



خالف المعتزلة التي نادت بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. وقال بأن الإنسان مجبر على أفعاله وليس هناك فاعل سوى الله. وكل ما يستطيع الإنسان الحصول عليه هو أن يكسب أفعاله. فالحرية هي في قصد الإنسان ونيته. أما الأفعال، فهي لله خلقًا وإيجادًا، وللعبد كسبًا. يثاب الإنسان على الطاعة ويعاقب على المعصية. فحين يتعلق العبد بشيء ما ويريده، يوجده له الاقتدار الإلهي. وهذا ما يسمى كسبًا وهو ما ذهب إليه أهل السنّة. قدر العبد يبدأ عند مباشرة العبد العمل، لا قبله. وحينما يباشر العمل، يخلق الله اقتدارًا على الفعل في العبد، فيسمى كسبًا. فمن نسب المشيئة والكسب لنفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن الله فهو جبري ومن نسب المشيئة لله والكسب للعبد فهو سني وصوفي.

يقول أبو حامد إن أفعال الإنسان قسمان: أحدهما ما يقع من العبد وهو الكسب المنسوب إليه والثاني هو ما يقع على العبد جزاءً. ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق: يصح أن يقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب، ويصح أن يقال الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لأنه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه، ويصح أن يقال إن السارق هو القاطع ليده لأنه المبتدئ لما جناه. فلا يقع عليه إلا جزاءً ومن المتطوع ابتداءً ومن القاطع كسبًا.

الخلاصة

وهكذا نجد الغزالي يصول ويجول في ساحات الفلسفة وعلم الكلام، فيطرح نظريات فلسفية ريادية تارةً كما يبدو من نظريته للسببية، وطورًا يؤكد ويثني على موقف أشعري تقليدي كما يظهر في موقفه من حرية الإنسان وأفعاله. ولكنه في كلتا الحالتين يبلور تلك المواقف ويضعها على المسرح الفكري ويفرض على الآخرين إما الأخذ بآرائه أو الرد عليها بالحجة والبرهان. لقد كان موقفه من الفلاسفة زجريًا وقمعيًا أرهب الكثيرين وأبعدهم عن دراسة الفلسفة واقتفاء سبلها، خوفًا من الاتهام بالكفر، مما أدى إلى انحطاط الفكر الفلسفي في المشرق العربي ولأجيال، ولا تزال الفلسفة الإسلامية تترنح تحت وطأة ضربات الغزالي إلى يومنا



هذا. ولم يستطع الإفلات من فك كماشة الغزالي إلا القلة الجسورة من أمثال ابن رشد، الذي تجاسر على الدخول إلى جوف الحوت وتمزيق حججه من الداخل، ليتركها أشلاء تئن، ولا من مجيب على حجج إبن رشد أو يتصدى لها حتى الآن، إذ إن إبن رشد أظهر بالدليل القاطع والبرهان الأكيد تهافت حجج الغزالى ونظرياته.

ولكن قبل الانتقال إلى ذلك الجزء، لا بد أن نشير إلى أن الغزالي، على براعته وعفويته، إلا أنه لم يعامل الآخرين بمثل ما يعامل نفسه. فنراه من ناحية يسمح لنفسه بعدم طاعة التقليد، بينما يلزم الآخرين الانصياع لتقليد آرائه، مكفّرًا من لا يقبلها. فكما قاده عدم انصياعه للتقليد إلى اكتشاف الحقيقة، كذلك قد يقود عدم الانصياع إلى تقليد أفكاره إلى الحقيقة أيضًا. فلا يجوز زجر الناس أو قمعهم وتكفيرهم وردعهم عن السعي إلى الفلسفة واكتشاف الحقيقة بأنفسهم. وقد يدافع عن الغزالي قائل بأن الغزالي توصل إلى الحقيقة وبالتالي يحق له أن يكفر الفلاسفة ويفرض على أصحابه الالتزام بتقليده. ولكن الميل إلى عدم الالتزام بالتقليد ليس عملًا إراديًا وإنما هو نزعة لا يستطيع الإنسان الفكاك منها بسهولة، كما يوضح ذلك الغزالي نفسه الذي لم يستطع التهرب من ذلك الميل. فزجر من يجد في نفسه الميل إلى عدم اتباع التقليد وتكفيره من الإنسان الذي عصى التقليد ولم يتبعه لهو في أحسن الأحوال مراآة (مرائي) وفي أسوأها تناقض صارخ. فعلى الغزالى أن يسمح للآخرين بأن يتمتعوا بنفس الحقوق التى تمتع بها بحكم الطبيعة.

ابن رشد (1126–1198م.)

لا شك أن ابن رشد هو قمة من القمم الفلسفية في التاريخ الفلسفي. ويمثل بلا منازع قمة الفكر الفلسفي العربي بل الإسلامي. فبداية الإشعاع الفلسفي في الغرب قد تكون بدأت منه بصفته شارح أرسطو. وحتى القديس توما الأكويني الذي يعتبر المنظّر الأول في الكنيسة الكاثوليكية تأثر بآراء ابن رشد الفلسفية وحتى الدينية. أما الفلاسفة العرب، فليس من مفكّر



عربي معاصر مجلّ إلا ودرس ابن رشد وعلّق عليه وبدأ رحلته الفلسفية معه.

وعند دراستنا لابن رشد نجد أنه عالج كل المشاكل الفلسفية التي عالجها أرسطو مفسرًا أو شارحًا أو معلقًا. بينما المشاكل التي عالجها الفلاسفة العرب قبله، فأعاد البحث فيها وأخرجها إخراجًا يتناسب مع مسلماته الفلسفية التي في أكثر الأحيان استقاها من أرسطو أو الإسلام.

حياته

ولد "محمد بن أحمد بن رشد" الملقب "بأبي الوليد" في قرطبة في الأندلس سنة 1126م. ونشأ في بيت علم وفقه وجاه، إذ كان جده قاضي قضاة الأندلس. وكان والده قاضي قرطبة. تتلمذ ابن رشد على أيدي أفضل الأساتذة في عصره. درس اللغة والفقه والشريعة والأدب والطب والفلسفة والفلك وبرع فيها جميعًا. ألّف كتابًا في الطب سماه "الكلّيات" وعيّن طبيبًا للخليفة "أبو يعقوب يوسف" عام 1182م. بعد وفاة طبيبه الخاص ابن طفيل.

لا يمكننا فهم ابن رشد جيدًا إذا لم نتعرف على تاريخ العرب في الأندلس والتوجه الديني السائد هناك. فبعدما استولى العباسيون على الخلافة في المشرق العربي، فرّ الأمير الأموي الملقب "عبد الرحمن الداخل" مع نفر من أصدقائه الموالين للأمويين إلى المغرب وهناك أسس مملكة أموية في الأندلس (699م). وكان المذهب السائد في المغرب هو المالكية من أتباع مالك الذي ينحو نحو الظاهرية ويمقت التشعب النظري. فلم تظهر في المغرب فرق كلامية أو فلسفية مماثلةً للفرق التي ظهرت في الشرق. وكان المالكيون يتجنبون الخوض في المسائل النظرية والفلسفية.

شهد المغرب العربي فترة تجدد عقب تأسيس دولة الأمويين في الأندلس وتعاون بين الشرق العربي والمغرب العربي. فاندفع ملوكها وراء ترسيخ دعائم الملك. وانفتح بعضهم على العلم والعلماء وأسسوأ المكتبات وجمعوا الكتب في عمل مشابه لما قام به المأمون عند تأسيسه بيت



الحكمة وبخاصة في زمن المستنصر 961-976م ولكن هشام الثاني خليفة المستنصر (976-1009م.) أصدر أمرًا بإحراق الكتب في المنطق وعلم الفلك. ولكن بقي هذا الانفتاح قاصرًا على الطبقة الحاكمة في المجتمع. والسلام الذي عم في الأندلس تزعزع في فترة حكم ملوك الطوائف التي شهدت نزاعات جمة بين الملوك والأمراء. ولكن ظهرت دول قوية مثل دولة المرابطين التي أعقبها دولة الموحدين ومؤسسها عبدالمؤمن الذي كان يعرف جيدًا الفرق التي ظهرت في الشرق وكان رغم اتباعه المذهب المالكي يشجع دراسة العلوم الفقهية. فأمر بإنشاء المدارس ومعاهد العلم والأدب في مملكته. ودعا عبدالمؤمن ابن رشد للقدوم إلى مراكش سنة 1153م. ليساعده في هذا الجهد. فلبّى ابن رشد الدعوة وتعرّف هناك إلى كبار مشاهير العلماء والأطباء أمثال ابن زهر وابن طفيل. وعندما خلف "أبو يوسف يعقوب" عبدالمؤمن في الخلافة، جعل ابن طفيل طبيبه الخاص ومستشاره الثقافي. فكان ابن طفيل يجمع العلماء ويشجعهم على نشر العلوم في المملكة. وكان هو نفسه فيلسوفًا لامعًا إذ كتب قصة "حي ابن يقظان" التي يتحدث فيها عن طفل عاش في جزيرة نائية لا يقطنها إنسان غيره. شرب من حليب ظبية حنّت عليه ثم تعلم كيف يعيش مع الحيوانات والطبيعة وكبر حتى أصبح يفكر في الوجود وخالق الوجود وتوصل إلى أن العالم مخلوق من خالق جبار أبدي غير مادي لا يمكن الوصول إليه إلا بالتفكير والشطحات الصوفية. يلتقي حي رجلًا أتى الجزيرة للانقطاع عن الدنيا والتعبد اسمه آسال ويتعرفان على بعضهما ويحب أحدهما الآخر ويصطحب آسال حي إلى جزيرته السابقة ويعرفه على رئيسه السياسي سلامان وأصدقائه السابقين، الذين يتبعون التعاليم الدينية القويمة والتقاليد السّنية. فيجد حي أن سلامان وقومه يعيشون بحسب النصوص أما هو فيفضل العودة إلى جزيرته تاركًا الناس تعيش بحسب قوانينها وسياستها ويتوجه إلى التعبد إلى ربه والعيش على طريقته. ويستنتج ابن طفيل أن هناك طريقتين متكاملتين للوصول إلى الله، أي الطريق التي أوصت بها السُّنة



وطريق التصوف والتعبد أو المعرفة الاستشراقية أي الفلسفة.

قدم ابن طفيل ابن رشد إلى الخليفة أبو يعقوب يوسف الذي اشتكى من "قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه". فلم يعرف ابن رشد معنى دعوة ابن طفيل له للقاء الخليفة، ولكنه عندما رأى الخليفة يسأله في مواضيع فلسفية مثل رأي قدماء الفلاسفة اليونانيين في السماء، تعجب من ذلك لأن دراسة الفلسفة في المغرب العربي لم يكن مرغوب فيها ولا مستحسنة سياسيًا. فأنكر ابن رشد اشتغاله بالفلسفة، ولكن بعدما سمع رأي الخليفة واستفاضته في التحدث عن الفلسفة، انشرحت أساريره وتشجع في مشاركته الحديث. فطلب إليه ابن طفيل أن يسهل عبارة أرسطو ويشرحها كي يتسنى للخليفة وغيره فهمها. ثم عينه الخليفة لاحقًا قاضيًا على أشبيلية وقربه إليه. وبعد وفاة ابن طفيل جعله طبيبه الخاص سنة 1182، ثم قاضي قرطبة. ولقي الحظوة أيضًا في عهد ابنه الخليفة المنصور الذي قربه إليه كثيرًا. ولكن الفقهاء رموه بالزندقة وادعوا أنه أنكر آيات من القرآن وقال بتأليه بعض الكواكب كالزهرة وأنه وصف الخليفة المنصور بـ"ملك البربر". فأوغروا صدر الخليفة عليه فنفاه إلى قرية "اليسانة" بالقرب من قرطبة عام 1195م. وأمر بحرق كتبه وتحريم دراسة الفلسفة في كل أرجاء مملكته. ولكن الخليفة عاد بعد عام واستدعاه واسترضاه، ولكن ابن رشد لم يعمر كثيرًا إذ توفي في سنة 1198م.

مؤلفات ابن رشد

وبسبب إحراق كتبه فقد الكثير من مؤلفات ابن رشد. ولم يحفظ منها إلا القليل أو ما كان قد ترجم إلى اللغة اللاتينية أو العبرانية أو ما قد حفظ بأحرف عبرية. تقسم مؤلفات ابن رشد إلى قسمين: شروحات وتعليقات على أرسطو وأفلاطون ومؤلفات أصلية. اتّبع الطريق المتبعة في شروحاته فكان منها المختصر أو التلخيص الصغير حيث يعرض ابن رشد مثلًا رأيه بكتاب البرهان عند أرسطو من دون أن يتقيد بحرفية الكتاب. ثم التلخيص أو الشروح الوسطى حيث يتناول ما ورد في كتاب البرهان لأرسطو فقرة



فقرة ويشرحها. أما في الشروح الكبيرة فيتبع ابن رشد النص الأرسطي ولكنه يشير إلى المشكلات التي يصادفها ويذكر آراء الشراح الذين سبقوه حولها ثم يضيف إليها رأيه. ومن الكتب التي شرحها لأرسطو كتاب ما بعد الطبيعة والطبيعة والنفس والمنطق وغيرها.

أما الكتب الإبداعية غير المتعلقة بتفسير الفلسفة اليونانية فوصلنا أهمها كتاب (تهافت التهافت) الذي يفند فيه آراء الغزالي في الفلسفة ويدحض فيه تكفير الغزالي للفلاسفة. وكتاب فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

ترجم العديد من شروحاته إلى اللاتينية مما أسهم في انتشار الفلسفة في أوروبا وخاصة فلسفة أرسطو. واعتبره الفلاسفة العبرانيون، خاصة ميمونيدس وتلميذه يوسف بن يهودا، الشارح الأكبر عن أرسطو وأصبح يعرف عند الفلاسفة الغربيين بالشارح. فترجم الفلاسفة العبرانيون أولًا كتب ابن رشد وشروحه إلى العبرانية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ومع بداية القرن الثالث عشر ترجم روجر بايكون (1294م.) وريمون مارتن (1284م.) ابن رشد إلى اللاتينية من العبرانية. ومن بعد ذلك توالت الترجمات لأعماله وأصبح ابن رشد جزءًا لا يتجزأ من تاريخ النهضة الفلسفية في أوروبا. ولكن بعض اللاهوتيين المسيحيين اعتبروا أن لكتابات ابن رشد تأثيرًا سيئًا على الكنيسة فأمروا بإحراقها متهمين إياه بالزندقة. وأدى ذلك إلى اضطهاد تلامذته واتباعه الذين كانوا يسمون "الرشديون اللاتينيون" Latin Averroists.

علاقة الحكمة بالدين أو العقل بالإيمان

شاع في القرون الأولى لظهور الإسلام اعتقاد بأن على المسلمين الابتعاد عن أخذ العلوم من غيرهم، وأن الأفكار الدخيلة التي تأتيهم من خارج الإيمان إنما هي مفسدة، وبالتالي اعتبروا أن العلوم اليونانية هي



مدعاة للتفرقة بين المسلمين ونشر الخلاف في وجهات النظر عندهم. وتجلى هذا الموقف في دعوة الغزالي إلى ترك الفلسفة، كما أشرنا سالفًا، لأنها تضر بالمسلمين وتقود إلى الكفر. ومع أن الغزالي حض على دراسة الرياضيات وعلم المنطق، إلا أن إشارته إلى وجود أضرار عرضية تنتج عنها جعلت الناس تبتعد أيضًا عن دراسة المنطق وأعتُبر أن من تمنطق فقد تزندق.

يتخذ ابن رشد موقفًا صريحًا من هذا الاعتقاد فيرى أن الفلسفة أو النظر الفلسفي إنما هو معرفة الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، ويتبع في ذلك الفيلسوف العربي الأول الكندي . والمعرفة تأتي بناء على قواعد واضحة وصريحة. وعلى المسلم المؤمن أن يلمّ بها. وليس كل المسلمين أو الناس، في اعتقاده، مهيئين لهذه المعرفة، إذ الناس فئات ولهم طباع مختلفة. فمن كانت لديه هذه المقدرة والميل، فعليه السعي إلى الحصول على هذه المعرفة. وقد مشى على هذه الطريق أناس قبلنا واكتشفوا أسس علم المنطق الذي يتم من خلاله التفكير الصحيح. فعلى المسلمين، إذًا، أن يتعلموا هذه الأسس. وعلى الرغم من أن المسلمين الأوائل لم يعرفوها، كما لم يعرفوا أسس القياس، ومع هذا استخدم الفقهاء القياس في علومهم. والقياس ليس إلا جزءًا من علم المنطق ومن الفلسفة التي تدرس التفكير من كل جوانبه. وهناك أيضًا علوم الهندسة والفلك والطب وغيرها. فعلى المسلمين السعي لدراستها، لأنه لو لم يكتشف اليونانيون هذه العلوم قبل مئات السنين، فلن يكون باستطاعة المسلمين معرفة كيف يبدؤون أو يتوصلون إلى اكتشاف هذه العلوم الآن، حتى ولو حاولوا ذلك. فعليهم التفتيش عن هذه العلوم في كتب الأقدمين والاستفادة منهم. فإذا حصلوا على كل المعرفة في هذه العلوم، أصبح بإمكانهم معرفة حدود هذه العلوم وما إذا كان الأقدمون توصلوا إلى اكتشاف الحقيقة أم لا، فإذا ما اكتشفوها قبلنا، أخذناها عنهم، وإذا فشلوا في ذلك نبهنا على ذلك وتابعنا الطريق حتى نصل إلى الغاية ويستفيد من يأتي بعدنا مما أنجزنا.



مسألة قدم العالم

رأينا سابقًا أن الغزالي كفّر الفلاسفة لقولهم بأن العالم قديم وليس حادثًا. وتظهر صعوبة هذا الموقف في ما يؤدي اليه، لأن الحادث أو حدوث العالم يدل على حصول تغيير في الله، ويبقى تفسير هذا التغير عصيًا على الإنسان. فقال الغزالي بأن العالم حادث عن إرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه. فيرُدّ ابن رشد هذا القول على اعتبار أن الإرادة هي شرط الفعل. فلا يمكن أن تحصل الإرادة التي هي شرط الفعل من دون حصول الفعل. لأنه إذا تأخر الفعل تأخرت الإرادة وإن كانت الإرادة قديمة كان الفعل قديمًا.

يرفض ابن رشد دليل الأشاعرة والغزالي وغيرهم من المسلمين، لأن الشريعة لا تقول إن العالم محدث بإرادة قديمة أو محدثة. وإن البراهين والأدلة التي تأتي بها الشريعة هي من النوع البسيط والقريب جدًا من الأذهان وفهم جميع طبقات الناس. فالأدلة الواردة في الشريعة هي من النوع الذي مقدماته بسيطة ونتائجه قريبة. والأدلة التي أتى بها الشرع هي اثنان: دليل العناية ودليل الاختراع. وهذان الدليلان يقر بهما جميع الناس. وليس يمكن إقامة البرهان عليهما بحيث إنه لا يمكن قبول المقدمات ونفي النتيجة كما يحصل في القياس التام الذي هو من نوع: كل إنسان فانٍ، سقراط إنسان، إذًا سقراط فانٍ. ولكن من النوع الذي لا يمكن أن نقول معه أن هناك شيئًا يتصف بكل صفات المصنوع ومع هذا ليس له صانع، وإنما حصل بالاتفاق. وهذه صفة من صفات العقل، فكما نستنتج من قولنا إن أوصاف الشيء «ج» تتطابق كلها مع أوصاف الشيء الآخر «د» وليس هناك أوصاف ل «ج» ليست أوصافًا لـ «د»، وبالتالي إن «ج» و«د» هما نفس الشيء. وكذلك لا يستطيع العقل البشري أن يرى حجرًا ملقى في الطبيعة وله صفات الكرسي من حيث دقة صنعه، وله أبعاد معينة بطول معين وعرض معين، وبشكل معين وفي مكان معين بحيث يصلح للجلوس فيه، من دون أن يستنتج أنه قد صنعه صانع مريد له، جعله كي يكون على



المنحى الذي وجد فيه. وهكذا الأمر مع وجود العالم. فالعالم هو من هذا القبيل، صنع بشكل حكيم ودقيق لكي يصلح لعيش الإنسان. والدليل الأول على ذلك هو ما يسميه ابن رشد دليل الاختراع الذي يقول إن هناك أشياء تحدث في العالم كخروج الحياة من الأشياء المادية كما هي الحال في النبات والحيوان. والدليل الثاني هو دليل العناية الذي يقول إن الكائنات والعالم بما فيه من كواكب ونجوم وشمس وعناصر طبيعية وغيرها كلها مؤاتية ومفيدة لحياة الإنسان. فيصعب بعد التسليم بهذين الدليلين تصور وجود هذا العالم وبهذه الصفات المفيدة للإنسان من دون حصول الاعتقاد بوجود خالق مدَبر أراد للعالم أن يكون بالشكل الذي هو عليه وللغاية التي أراد.

القضاء والقدر

هناك فرقتان مشهورتان في الإسلام واحدة وهي الجبرية وتقول بأن الإنسان مجبر على أعماله ولا حرية له في ذلك ومع ذلك فهو يتحمل وزر أفعاله فيثاب على الخير منها ويعاقب على الشر منها. وفرقة المعتزلة التي تقول بأن الإنسان حرّ في أفعاله قادر عليها وعلى اختيار الخير ورفض الشر. أما الأشعرية فقالت بأن الإنسان مجبر على أفعاله ولكنه يكسب الثواب إذا أصابت أفعاله التي يشترك فيها بالنيّة والإرادة وليس بفعل الخلق خيرًا وينال عقابًا إذا أدّت إلى الشر.

يرفض ابن رشد موقف الأشعرية لأنه لا يميز بين الأفعال الإرادية، التي يقوم بها الإنسان بملء إرادته، والأفعال القسرية غير الإرادية التي يضطر الإنسان إلى القيام بها. كما يرفض قول الجبرية بأن الإنسان مجبر على أفعاله. ويشارك المعتزلة بقوله إن الإنسان حرّ في تصرفاته وقادر على القيام بها. ولكنه يرى أن المسلمين أجمعوا على قول أن لا خالق سوى الله. فالإنسان إذًا لا يخلق أفعاله. وبالتالي ليس حرًا كما قالت المعتزلة. كما أن الإنسان ليس مجبرًا على القيام بأفعاله لأن ذلك يقضي بعدم



مسؤولية الإنسان عن فعل الشر. ولكن الله قدّر كل شيء حينما وضع الأسباب في الأشياء. فكل شيء مقدّر بسبب. وهناك سلسلة الأسباب الموضوعية في العالم ولا شيء يحدث بلا سبب. وطالما أن الأفعال هي تصرفات موضوعية فلا تحدث بلا أسباب سابقة تحددها. فلا تحدث حرّة وخالية من الأسباب. وكذلك النفس ففيها أسباب ولا تحدث الرغائب بلا أسباب. فيكون الإنسان مجبرًا على أفعاله ليس من الله ولكن من الأسباب التي وضعها الله في نفس الإنسان وفي الطبيعة والعوامل الطبيعية خارج الإنسان. فالإنسان حرّ بإذن الله ووجود سلسلة الأسباب في العالم هو ما يسمى القضاء والقدر.

أما عن وجود الشر في العالم، فيقول إن الشر هو عدم وجود الخير. وإن الإنسان مسؤول عن وجود الشر. وإن الله سمح بوجود الشر لأن وجود الشر القليل في الخير الكثير هو لحكمة الله وقضائه وقدره.

الخلاصة

هذا هو ابن رشد عملاق الفلسفة العربية والإسلامية الذي معه تربعت على عرش الفلسفة في العالم لعدة قرون. إليه سعى طلبة الفلسفة من كل حدب وصوب وخاصة من أوروبا ليتعلموا الفلسفة منه. فتكونت مدرسة فلسفية خاصة تعرف بالمدرسة الرشدية اللاّتينية تؤيد موقفه من أولويّة العقل وتتبّع أسلوبه في النظر الفلسفي وتَقَبُّل توفيقه بين الفلسفة والدين. أما بالنسبة إلى أتباعه في دار العرب والمسلمين فقد أوضح بأن الناس طبقات أعلاها طبقة أهل البرهان الذين يبنون مسلّماتهم على العقل والبرهان ويليها طبقة الديالكتيكيين أو علماء الكلام الذين ينطلقون من مسلّمات مبنية على الإيمان. ويأتي في المرتبة الدنيا الخطابيون الذين ينطلقون من مسلّمات على السماع. وأكّد ابن رشد أنه لا يجوز لأي من الطبقتين الأخيرتين أن توجّه سهام النقد إلى أهل البرهان لأن مسلماتهما غير برهانية لا بل واهية، كما أثبت في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة. ولكن ارتباط الفلسفة بالسلطة



السياسية في تلك الدار تترك الفلسفة نفسها في موقف واه. فلطالما كان الحاكم يستلذّ بحجج الفلاسفة وآرائهم، كانت الحظوة إلى جانبهم، وحالما يسحب الحاكم تلك الحظوة عنهم تنهار الأرض من تحتهم. وهذا ما حصل مع ابن رشد والفلسفة العربية في الأندلس بعد أن انقلب السلطان عليه ونفاه من غرناطة وأمر بإحراق كتبه ومنع تدريس الفلسفة في السلطنة. ولم ترزق الفلسفة العربية إلى الآن، إن في المشرق أو المغرب، بحاكم يسند رأسها علانية، بينما أصبحت الفلسفة في الغرب جزءًا أصلًا وأساسًا في نسيج الفكر والمنهاج التعليمي، ولا أحد يجرؤ أو يفكّر في النيل من تلك المرتبة.





الفصل العاشر

الفلسفة في العصر الوسيط

مقدمة

لم تنطفئ الشعلة الفلسفية في الغرب بعد وفاة أغوسطين سنة 430م. ولكنها حافظت على المنحى الأفلوطيني والبحث في الأمور المتعلقة بالإيمان وهي أكثر المسائل التي عالجها أغوسطين سابقًا، مثل الإرادة والحرية الإنسانية وصفات الله الإيجابية والسلبية. وكانت الدراسة تتم في الأديرة أو حولها. وفي عهد شارلمان، كان الاتصال بالثقافة العربية والإسلامية وثيقًا، وأنشأ شارلمان مدارس متعدِّدة في مملكته وبخاصة مدرسة البلاط وألف جمعيات علمية يحمل أعضاؤها أسماء رمزية مستقاة من التاريخ الكنسي والحضاري القديم. وانتشرت مدارس مشابهة لها في جميع العواصم في أوروبا. ولكن المواد التي كانت تدرس فيها لم تتعدَّ المسائل اللاهوتية أو الفلسفية المستقاة من أغوسطين، إلا في ما ندر. كما كانت تشمل كتب أرسطو في المنطق. ومن بين المواضيع التي لفتت الأنظار في هذا الوقت موضوع أو مسألة الكلِّيات. فظهرت بوادر المدرستين الشهيرتين: الواقعية realism والأسمية nominalism. فالمدرسة الواقعية كانت ترى أن لكل لفظة أو كلمة في الذهن ينطق بها الإنسان يقابلها في الواقع معنى خارجي. فمثلًا كلمة "نار" تدل على النار وكلمة



"شجرة" على شجرة و"إنسان" على إنسان و"فأر" على فأر، وهكذا بما فيه كلمات مثل "الظلام" الذي يدل على العتمة وكلمة "عدم" والتي تدل على عدم الوجود. حتى دل ذلك على القول بأن العدم هو وجود ما، كوّن الله منه العالم. المشكلة في هذا المنحى أن الإنسان يقيِّد نفسه فلا يعود باستطاعته أن يكذب حتى على نفسه. لأنه في كذبه هذا يكون يقول حقيقة. ولا يعود بالإمكان لفظ المتناقضة الشهيرة "قال أحد أهالي جزيرة كريت إن كل الكريتيين أو أهل كريت كذابون" من دون أن يكون لها في الواقع مقابل. وهكذا يتوصل الواقعيون إلى مشكلة معنى الكلمات التي ترمز إلى أشياء مستحيلة وتعرف بأنها كذلك، فيعتقدون بأنها ليست مجرد كلمات لا معنى لها خارج الإطار اللغوي مثل كلمات "العنقاء" و"الغول" و"الخلّ الوفي"، أو حتى الجمل مثل جملة "الجبل الذهبي". فيضطرهم مذهبهم اللغوي افتراض موجودات خارج الإطار اللغوي مطابقة لتلك المعاني.

أما المدرسة الثانية المناهضة للمدرسة الواقعية، فهي مدرسة الاسميين الذين اعتبروا بأن الكلِّيات هي مجرد أسماء أو ألفاظ لا يقابلها شيء خارج اللغة، وحتى لا يقابلها شيء في الذهن. فعارض هذا الموقف مذهب "الواقعية المعتدلة" الذي قال بأن للكلِّيات وجودًا في الذهن وفي الخارج مع فارق هو أن وجودها في الخارج يمتزج مع أعراض الموجود الجزئي، بينما معناها في الذهن يبقى بعيدًا عن هذه الأعراض لأن العقل يجرد الكلِّيات من العوامل الجزئية. وتطوّر مذهب لاحق يسمى "الذهنية" أو Phenomenalism الذي يعطي معنًى ذهنيًا فقط للكلِّيات، أي أن لا وجود للكلِّيات إلا في ذهن الإنسان أو فكره. ويرفض القول بأن للجزئيات الماهية التي نعقلها وجودًا خارج الذهن. فالكليات هي بمثابة مقولات أو كاطيغوريات categories نشتقُّها نحن من أنفسنا وتبقى ملكًا لدينا نضفيها على الموجودات الجزئية لنفهمها ونعرفها.

من الفلاسفة الذين لمعت أسماؤهم في القرن التاسع الميلادي وتوفيّ سنة 877م دون سكوتس أريجنا الذي تبع أغوسطين في مشاكل



الحرية ولكنه لم يقبل مذهب أغوسطين في النخبة أو الانتخاب elect الأبدي الذي من خلاله يختار الله من يشاء للخلاص ومن يشاء للنار والعذاب. واعتبر بأن الفلسفة الحقّة هي الدين الحق والدين الحق هو الفلسفة الحقّة. تكلّم اليونانية وترجم بعض الكتب منها ولكن ترجمته لم تكن دقيقة. عاصر الكندي من الفلاسفة العرب.

والقديس أنسلم Anselm (1033-1109) عاصر الغزالي واشتهر بإعجابه بالقديس أغوسطين وذهب إلى القول بالإيمان من أجل التفكير أو التعقل والتعقل أو التفكير من أجل الإيمان مثل أغوسطين. ويعرف عنه برهانه على وجود الله. الله هو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور موجودًا أكبر منه. وما لا يمكن تصور موجود أعظم منه، لا يمكن أن يوجد فقط في الذهن، لأنه ساعتئذ لا يكون أعظم موجود، إذ ينقصه الوجود الفعلي، وبالتالي لا يكون أعظم موجود. إذًا الله موجود وهو أعظم وجود. وعندما ينكر الأحمق في قلبه وجود الله، يكون قد ارتكب خطأً وناقض نفسه بنفسه، لأن الاقرار بالقلب بالموجود الأعظم الذي لا يفوقه موجود، يفترض وجوده بالفعل. فعلى المستوى العقلي، الله هو الموجود الأعظم، ولكن إذا كان وجوده عقليًا فقط، فلا يكون الأعظم، لأنه ينقصه الوجود الفعلي، وبالتالي نستطيع أن نتصور إلهًا أعظم منه، وتكون النتيجة أن الأحمق لم يتصور الله الأعظم، بل تصور إلهًا أقل عظمة من الله، وبالتالي ناقض نفسه بنفسه. فالله هو الأعظم ولا يمكن تصوره غير موجود. والقول بأن الله غير موجود مناقض بذاته.

تحدى الراهب غونيللو هذا الاستنتاج ودافع عن الأحمق قائلًا إن الله ليس موجودًا مثل باقي الموجودات التي رأيناها ثم نتصورها بعد غيابها. والله ليس موجودًا مباشرًا نراه أو موجودًا كليًا مثل أجناس الأشياء التي نستخلصها من الأشياء. فكيف يجوز لنا أن نستنتج وجود الله من تعريفنا لله؟ وأيضًا الوجود العقلي أو في الذهن لا يعني الوجود في الواقع وخارج العقل. هناك أشياء نتصورها مثل جبل من الذهب أو جزيرة سعيدة



وغير ذلك، ولا يستدل من تصورنا لها أنها موجودة بالفعل خارج تصورنا لها. ومن ثم جارى القديس توما الأكويني وكانط وغيرهما اعتراض غونيللو على برهان أنسلم لوجود الله.

حركات الترجمة

لقد احتلّ العرب صقلية من 902 إلى 1091م. فكانت مركزًا للثقافتين اليونانية والعربية لأن إيطاليا كانت لا تزال تحت السيطرة البيزنطية. وكثير من الفلاسفة الغربيين من أجاد العربية وتجول في البلاد العربية وخاصة صقلية وإسبانيا. فمثلًا أديلارد علّم في باريس وترجم كتاب مبادئ أقليدس حوالى سنة 1116م. وزيجات الخوارزمي ورسائل فلكية. وقسطنطين الأفريقي الذي ترجم كتبًا طبية عن العرب واليهود واليونان منها كتاب لشرح جالينوس ويوحنا الإشبيلي وجند يسالفي الذي تعاون مع يوحنّا الذي كان يترجم من العربية إلى الإسبانية وجند يترجم من الإسبانية إلى اللاتينية. فترجما كتاب الشفاء لابن سينا والمنطق وما بعد الطبيعة وكتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة وغيرها من الكتب. وترجم جيراردو دي كريمونا 1187م. كتب أرسطو من العربية إلى اللاتينية في المنطق والطبيعة وغيرها.

بيير أبيلار (1079–1142م.)

هو أشهر رجالات هذا القرن علّم في باريس وكان تعريفه للفلسفة مطاطًا إلى درجة أنه اعتبر اليونانيين القدماء قديسين وان الله أوحى إليهم بما خفي من الحقائق وكانوا بذلك ممهدين للمسيحية. فالتعاون ليس فقط ممكنًا بين الفلسفة والدين وإنما ضروري أيضًا.

نشأة الجامعات

مما يلفت النظر أن تَقَدُّم الفلسفة في الغرب يعود إلى عاملين مهمين هما نشأة الجامعات وتكاثرها في كل أوروبا وخاصة في فرنسا وإيطاليا وإنكلترا. والعامل الثاني هو تأسيس مراكز للترجمة ونقل الكتب من العربية



إلى اللغات الأخرى ومن اللغة اليونانية إلى تلك اللغات. وقد لعبت الحروب الصليبية دورًا مهمًا في تفعيل دورة الحياة في أوروبا. فتوثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق وفتح البحر الأبيض المتوسط للتجارة الأوروبية. فبرزت الطبقة الوسطى (البورجوازية) ونافست بثروتها نفوذ الأشراف Aristocracy، وناصرت العلم والفن، وأضحت الكاتدرائيات الجميلة تملأ أرض أوروبا، وازدهر أدب محلي باللغات المحلية في قصص نثرية وشعرية تفيض بأفكار العصر وأخلاقه وعواطفه.

كانت جامعة باريس أول جامعة تأسست سنة 1200م. ولم تكن جامعة وطنية خاصة بفرنسا وإنما لكل الطلاب الذين يقصدون الجامعة من كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية، أي أوروبا، ويدرسون المنطق واللاهوت ثم ينتشرون في أنحاء الإمبراطورية يعلمون تلك المواضيع. فألّف الطلاب والأساتذة اتحادًا استقل عن السلطة الأسقفية وأخذ يمنح الدرجات العلمية فاعترف به الملك ثم البابا. وتأسست جامعة بولونيا بإيطاليا سنة 1352م. كما تأسست جامعة أوكسفورد في بريطانيا ثم جامعة كامبريدج وتلتها جامعات في ألمانيا وسائر أنحاء أوروبا.

نزاع حول أرسطو

من أبرز مظاهر الحياة الفكرية في العصور الوسطى هو النزاع حول أرسطو. فقد أثارت كتبه ضجة هائلة لما تضمنته من قضايا معارضة للدين. وأول ما قامت الضجة في باريس وجامعتها حوله كانت الترجمات لشروح ابن رشد لأرسطو. فانقسم المدرسون بين مؤيد لابن رشد ومعارض له من منطلق ديني بحت خوفًا على الدين الصحيح. فأحرقت كتب ابن رشد وأرسطو ومنع البابا تدريس ابن رشد وأرسطو، ما عدا كتبهما المنطقية ولكن لم يدم ذلك التحريم طويلًا لأن الكنيسة عادت وألزمت طلاب الليسانس في الفنون بدراسة كتب أرسطو. وبرع القديس توما الأكويني في الدفاع عن أرسطو ووضع الأسس لتمييز اللاهوت عن الفلسفة وتحديد



نطاق كل منهما. فأضحت دراسة الفلسفة جزءًا من دراسة اللاهوت المسيحي إلى يومنا هذا.

مراكز الترجمة

أما مراكز الترجمة فكانت تنتشر من طليطلة في إسبانيا إلى جامعة أوكسفورد في إنكلترا وبلاط ملكي نابولي وصقلية وفي المركز البابوي في روما وفي القسطنطينية وخاصة بعد أن فتحها الصليبيون.

روجير بيكون (1214–1294م)

درس في أوكسفورد ثم قصد باريس. التحق بالنظام الأوغسطيني وقدم اللاهوت على الفلسفة. ومن أهم ما يؤثر عنه أنه أول من نادى بالمنهج العلمي في الاستدلال. والمنهج هو الطريقة التي نستطيع بها تمييز صحة القياس البرهاني من المغالطي. وتلعب التجربة وظيفتين فيه وتهدف لتحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال واستكشاف حقائق جديدة. ويخولنا العلم التجريبي سلطانًا على الطبيعة ويتيح لنا معرفة أسرارها. ووسيلة هذا التعلم هي الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يؤدي ذلك إلى استنتاج القانون الكلي الذي يحكم سير الطبيعة. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات كالكرة والأسطرلاب في علم الفلك، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعية. ويبرر بيكون الحاجة إلى مثل هذا العلم لأنه يعطي الإنسان السلطة على الطبيعة. وهذا السلطان يعود بالفائدة العميمة على البشرية جمعاء.

القديس ألبرت الكبير (1206–1280م)

ولد في بفاريا ولما بلغ السادسة عشرة من العمر قصد إلى جامعة بولونيا ومن ثم جامعة بادوا فالتحق بالرهبنة الدومينيكية وعكف على العلم. ومن ثم ذهب إلى باريس وشرع بتعليم أرسطو، بالرغم من تحريمه رسميًا. وبعد وفاته لقب بالأكبر لسموّ درجته في التفسير والشرح لكتب أرسطو وابن رشد وابن



سينا. من آرائه أنه قال بأن المرء لا يصير فيلسوفًا مهمًا ما لم يدرس جيدًا أرسطو وأفلاطون معًا. وأعتقد بأن الكتب الفلسفية تضم مذهبًا تامًا في الوجود قائمًا على الملاحظة والبرهان. أما الأمور اللاهوتية فلا تتفق في مبادئها مع الأمور الفلسفية، فإن اللاهوت يقوم على الوحي من دون العقل، ولا نستطيع في الفلسفة الخوض في مسائل لاهوتية. بينما في اللاهوت يمكننا استخدام الفلسفة بجميع الوسائل. أما في سائر العلوم، فالمرجع هو العقل.

برهان وجود الله

لم يعتبر ألبرت الكبير أن وجود الله بيّن بذاته، أو معروف بذاته Self-evident. ولم ير إمكان استنباطه من الفكر. وقال بوجوب البرهنة على وجود الله. فنصل أولًا إلى وجود علة أولى، لأن التسلسل إلى ما لا نهاية مستحيل. ولكن العلة الأولى غير متناسبة مع العالم بالضرورة. لأنها إن كانت متناسبة معه، كانت متناهية مثله. إذًا وجود الله غير متناهٍ. واللامتناهي هي الصفة الملازمة للذات الإلهية.

القديس توما الأكويني (1225–1274م)

هو راهب بنديكتي ولد في أكوينو في إيطاليا. درس في باريس وتتلمذ على يد القديس ألبرت الكبير. تجوّل بين باريس وإيطاليا يعلّم الفلسفة ويشرح ويكتب. عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عالٍ في نابولي يعلّم فيه. ولكن في 6 كانون الأول 1273م حدث له تغير بالغ أثناء القداس أو الخدمة اللاهوتية، فانقطع عن التعليم والكتابة لأنه "أوحيت إليه أشياء لم يكن كل ما كتبه سابقًا إلا كالهشيم بالقياس إليها".

برهان وجود الله

يقدم القديس توما خمسة براهين على وجود الله:

1- الحركة

لا يمكن أن يكون شيء محركًا لنفسه، لأنه لا يمكن لذات الشيء أن يكون بالقوة والفعل معًا وباعتبار واحد.



لكل متحرِّك، محرِّكٌ آخر
لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية.
إذًا لا بد من الانتهاء إلى محرِّك أول غير متحرِّك.
هذا هو الله.

2- الجوهر المتحرك يفتقر إلى علة فاعلية efficient cause

لا يمكن أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علة فاعلية لذاته. فلو كان الأمر خلاف ذلك، للزم وجوده قبل إيجاده، وهذا خلف. كما لا يجوز التسلسل إلى ما غير نهاية، فلا بد من علة أولى فاعلة لما هو موجود.

3- الممكن والواجب الوجود

في الطبيعة موجودات معرضة للكون والفساد وبالتالي وجودها أو عدمه بعد وجودها ممكن. فلو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء، للزم أنه لم يكن حينًا ما شيء على الإطلاق. ولو صح ذلك، لم يكن الآن أيضًا شيء. فلا بد أن يكون هناك موجود واجب لذاته وهو سبب وجود كل الموجودات.

4- تتفاوت الموجودات في الصفات العامة المساوقة للموجود كالوحدة والحقيقة والجمال والإرادة والعقل، الخ. فيكون بعض هذه الموجودات متصفًا بهذه الصفات أكثر من الآخر، كأن تكون أكثر جمالًا أو تناسقًا أو كبرًا وما شابه ذلك. والتفاوت يكون بالإضافة إلى ما هو غاية في الوجود. إذًا هناك موجود هو غاية في تلك الصفات، ومن ثم غاية في الوجود، وعلة لما في جميع الموجودات من وجود وكمال.

5- نظام الطبيعة، دليل الإبداع والعناية

الموجودات توجد لغايةٍ ما، ومن دون سابق تصور أو معرفة، ولتحقق ما هو الأحسن، مما يدل على أنها لا تفعل ذلك اتفاقًا أو من دون قصد. وما يخلو من المعرفة، لا يتّجه إلى غاية ما إذا لم يوجه إليها من موجود عارف. إذًا يوجد هناك موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلًّا إلى غايته وهذا هو الله.



ماهية الله

يميز القديس توما بين الصفات السلبية التي تقول ما الله ليس هو، أي التي تنزه الله عما لا يليق به باعتباره العلة الأولى، فتؤدي بنا إلى القول بأن الله بسيط البساطة كلها.

ينزه القديس توما الله عن كل تركيب. فالعلة الأولى بسيطة من كل الوجوه. فالله ليس جسمًا ولكنه صورة مفارقة أي روح خالص بريء من كل تركيب فيسقط بذلك القول بوحدة الوجود. فالله هو كمال الوجود والخير الأعظم أو الخير بذاته، لا متناهٍ ولا محدودٍ.

الصفات الثبوتية منها العلم والإرادة والحياة والعناية. فالعلم هو كمال، والله كامل فلا يجوز أن يقال إنه لا يعلم. والله هو سبب الوجود، فالأجدى أن يكون عالمًا بما يوجد. كما أن الله هو العلة الفاعلة للوجود. الله يعلم الجزئيات والحوادث بحسب وجودها في الحاضر وهي مع ذلك حوادث مستقبلية بالنسبة إلى عللها القريبة، ويعرف القضايا من دون تركيب ولا تفصيل.

والله مريد لأن الإرادة تتبع العقل من حيث إنها الميل إلى الخير المعقول ومحبة هذا الخير متى حصل. الله يريد ذاته على أنه خير وغاية. الله يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل لإرادته، ويريد غيره بالاختيار.

علاقة الفلسفة باللاهوت

الفلسفة مستقلة بمادتها ومناهجها عن اللاهوت ومحتفظة بكيانها ولكنها آلة للاهوت توجه اللاهوت وجهة جديدة وتوحي بحلول معينة.

لم تعجب آراء القديس توما الكثير من الأغوسطينيين فاستصدروا أمرًا من البابا يدين توما في عدة قضايا منها معرفة الله للجزئيات وكون النفس الناطقة غير ضرورية للجسم وما إلى ذلك وقضى بحرق كتبه غير أن البابا يوحنا الثاني والعشرين أعلن في مارس/آذار 1318م. أن مذهب توما معجزة من المعجزات وفي 18 يوليو/تموز 1323م. أعلنه قديسًا.



النهضة الأوروبية Renaissance

ترك فتح الأتراك للقسطنطينية سنة 1453م. بالغ الأثر في حياة أوروبا. إذ هاجر العلماء والأدباء اليونانيون إلى إيطاليا التي كانت تنقسم إلى ممالك متعددة ومتناحرة. فتبارى الملوك والأمراء في التسابق لجذب هؤلاء إلى بلاطهم. فانتشرت اللغة اليونانية وازداد الشغف بالأدب اليوناني القديم والفلسفة اليونانية. وما سرَّع في انتشار الثقافة اليونانية كان اكتشاف الطباعة فأحدثت نهضة حقيقية ليس في إيطاليا فقط وإنما في كل أوروبا، إذ شمل هذا التوجه دراسة الماضي وجذور الحاضر في الفلسفتين اليونانية والرومانية. فنشأت من جرّاء ذلك الاهتمام حركة عرفت بالإنسانية أي Humanism.

الإنسانية

نتج عن هذا التوجه شغف بالأفكار التي سبقت ظهور المسيحية. فقد رأينا أبيلار يعتبر الإنتاج الفكري اليوناني مقدمة لظهور المسيحية أوحى بها الله. فشجع على دراستها وازداد هذا التيار ليصبح دعوة إلى الاطلاع على الفكر القديم لتجذير الفكر الأوروبي في فكر إنساني شامل بدأ مع بداية الحضارة الأوروبية في اليونان. وبالرغم من كون البداية الحضارية بداية غير مسيحية ووثنية، لقيت هذه الدعوة رواجًا وأصبحت تعرف بالإنسانية لأنها تدعو بالعودة إلى الإنسان الفطري واعتبرت أن دراسة تراث القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة. فكان من نتائج هذه الصحوة أن أدت إلى تقلص سلطة الكهنوت والدين في المجتمع وتنامي الدعوة إلى إجراء إصلاح ديني.

اكتشاف كولومبس لأميركا 1495م.

أعطى اكتشاف كولومبس لأميركا دفعًا كبيرًا لشباب أوروبا كي يجد منفذًا لتحقيق سعادته عبر البحار فاتجهت أنظارهم نحو الغرب وتعرفوا أيضًا على شعوب جديدة أحكموا السيطرة عليها.



حركة الإصلاح

لقد زعزعت أوروبا في القرون الوسطى الحروب التي دارت بين الكنيسة والإمبراطور حول السلطة والزعامة على أوروبا. فساد الاعتقاد لفترة طويلة بسلطة الكنيسة المطلقة في الحقلين الروحي والمادي. ولكن لم يرق للملوك هذا الوضع، فشقُّوا عصى الطاعة وأشهروا الحرب على روما تباعًا، من ملوك فرنسا إلى ملوك الإسبان إلى ملوك ألمانيا. وكان المسيحيون منقسمين حول هذه السيادة فمنهم من يرى السيادة المطلقة للكنيسة فوق الدولة ومنهم من يرى ضرورة سيادة الدولة على الكنيسة ومنهم أمثال الشاعر الإيطالي الشهير دانتي من يرى أن المصالحة ضرورية بين الاثنين لصالح الإنسان الأوروبي. فيعتبر دانتي الإمبراطور أو الملك هو السلطة العليا في الأمور الزمنية وعلى البابا وكل رجال الدين أن يخضعوا للقانون الذي يسنّه الملك كي تعمّ الفائدة في المجتمع. أما في الأمور الروحية والدينية البحت، كالزواج والميراث وسرّ الاعتراف وغيرها، فيخضع الإمبراطور أو الملك إلى سلطة البابا كي يرضي الله ويذهب إلى الجنة.

الحركة البروتستانتية

ظهرت دعوات مساندة للدعوات السياسية بتقليص سلطة البابا والكنيسة في الأمور الزمنية وحتى الروحية. شعر لوثر (1546-1483) Luther وكالفن (1531-1484) Calvin بضرورة إصلاح الكنيسة الذي يسيطر عليها كهنة غير متزوجين يخضعون لسلطة البابا مباشرة ويعيشون حياة فوق القانون، حياة ترف أرستوقراطي وبذخ وإسراف نتيجة تقديم الضرائب لهم على شكل فرمانات أو صكوك غفران يبيعها رجال الكنيسة لمن يود الخلاص من خطاياه ووراثة ملكوت السموات. بدأت الحركة الاحتجاجية أو البروتستانتية كحركة تدعو للإصلاح ضمن الكنيسة ولكنها تطورت إلى حركة استقلالية وانشقاقية عن الكنيسة الكاثوليكية. فدعا لوثر أولًا إلى الحد



من سلطة البابا والكهنة في الحياة الروحية ومن ثم رفض الاعتراف بسلطة البابا كخليفة للمسيح على الأرض مع ممثليه من الكهنة، معتبرًا أن الكهنوت مجرد وظيفة يقوم بها الكاهن لخدمة مجموعة من الناس. كما رفض اعتبار التبتل أو عدم الزواج ضروريًا للكهنة. فشجع الرهبان والكهنة على الزواج مع الاحتفاظ بكهنوتهم شريطة الخضوع لسلطة الدولة أو الملك وليس للبابا. فزاد بذلك سلطة الملك والأمراء وقلّص سلطة الكنيسة والبابا.

النهضة في الفنون

كان الأمراء الإيطاليون الذين أصابوا نصيبًا وافرًا من الثروة جراء التجارة بين الشرق وأوروبا وخاصة في فينيس (البندقية) Venice وروما وغيرها من المدن الإيطالية يتبارون في جذب الفنانين وبخاصة الرسامين والنُّحاة ليزينوا قصورهم وحدائقهم. فازدهرت الفنون في هذا العصر وكانت المواضيع التي اختارها الفنانون مستقاة من العصور اليونانية القديمة.

النهضة العلمية

لقد رأينا كيف أن روجر بيكون دعا إلى ضرورة اعتماد الاستقراء والاستدلال في المنهج العلمي التطبيقي. فظهر علماء يهتمون بالفلك ويقدمون نظريات علمية مدعومة باختراعات تقنية مثل التلسكوب أو المنظار المكبر الذي اخترعه غاليليو والنظريات الحديثة التي اكتشفها كوبرنكوس وكيبلر وليوناردودا فينشي وغيرهم. مما أدى إلى تغيير النظرة السائدة بأن العالم مركزه الأرض التي تبقى ثابتة بينما تدور حولها الأفلاك الأخرى geocentric إلى نظرة heliocentric حيث تدور الأفلاك والأجرام السماوية، بما فيها الأرض، حول الشمس.

ظهور النزعة القومية Nationalism

ظهرت بوادر النزعة القومية مع الشاعر الكبير دانتي فهو بحق أول من دعا إلى الوحدة الإيطالية، إذ كانت إيطاليا في عهده ممالك صغيرة



متناحرة مع بعضها البعض. وكانت الحياة السياسية مبنية على العائلة القبيلة. وكانت العائلات أو القبائل تتخاصم لتتسابق إلى السلطة في مدينة ما مثل فلورنسا وميلانو وفينيس (البندقية) وغيرها. وكان دانتي نفسه قد عاش هذا الواقع الأليم واضطر للنزوح عن مدينته والتشرد عنها بسبب النزاع الذي دار بين عائلته وعائلة أخرى. حضّ دانتي على نبذ المخاصمات وتوحيد الجهود وراء دولة قوية حدودها إيطاليا القديمة التي كانت روما مركزها. وتكون السلطة الزمنية في هذه الدول الموحدة للملك الذي يحكم الشعب باسم القانون، بينما تكون السلطة الروحية للبابا الذي هو رأس الكنيسة. وكتب هذه الأفكار بلغة محكيّة غير اللغة اللاتينية المكتوبة والتي تشترك فيها جميع المدن الأوروبية. فكانت اللغة التي ألّف فيها كتبه اللغة المحكية لمدينة فلورنسا إحدى أهم المدن الإيطالية. ومن ثم أصبحت اللغة الإيطالية التي يتكلمها ويكتب بها جميع الإيطاليين.

ومما دعم هذا التوجه القومي ظهور كاتب سياسي مشهور اسمه نيقولا ماكيافللي (1469-1527م.) الذي عمل في خدمة الدوق الأكبر Grand Duke في فلورنسا ومن ثم ألّف كتابه الشهير الأمير The Prince حيث يقدم ماكيافللي في هذا الكتاب نظرية جديدة للسياسة.

جديدة بأي معنى؟ ليس المقصود بها سياسة لم تكن متبعة من قبل. فهناك ملوك وأمراء كثيرون مارسوا ذلك النوع من السياسة. ولكن النظرية السائدة في السياسة منذ زمن أفلاطون بنيت على الأخلاق. وتهدف السياسة في نظر أفلاطون إلى تحقيق العدالة في المجتمع. والمجتمع الذي تسود أفراده الرغبة في تحقيق طموحات كل فرد يكون مجتمعًا منسجمًا مع بعضه البعض ويعيش في وئام وسلام. أما المجتمع الذي تسود فيه القوة والبطش فلا يدوم طويلًا، إذ سرعان ما تقود الشهوة إلى السلطة الأقوى إلى طلب السلطة وانتزاعها بالقوة من يد الآخرين. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وأفلاطون لا يرى في هذا النوع من التسلط أية حكمة، ولا يقود إلا إلى الهلاك والدمار. وفي القرون الوسطى خاصة ساد الاعتقاد بضرورة إخضاع



السلطة السياسية إلى السلطة الدينية وصهرها تحت سيادة البابا، الرجل الأقوى في الكنيسة لأنه يمثل ظل الله على الأرض ويمارس سلطة المسيح في الكنيسة وبتمثيله الله على الأرض تكون السياسة خلقية أو خلوقة مؤدبة فلا تظلم ولا تتجبر ولا تتكبر ولا تتعالى تحكم بالعدل وتوزع الثروات بالتساوي، وما إلى ذلك.

غير أن مكيافللي ميز بين علم السياسة وعلم الأخلاق ورفض المزج بينهما. وكل منها مستقل عن الآخر. غاية السياسة هي إحكام سيطرة الملك أو الأمير على دولة ما أو مقاطعة ما. وعلى الأمير أن يفعل كل شيء ليظل هو القوة الوحيدة في تلك الدولة. فلا يرعوي عن قتل أي شخص أو مجموعة من الناس تعصي أوامره. فليس للأمير من أي وازع آخر غير وازع الحفاظ على سلطته. ومع هذا فلا يضيمه أن يتظاهر بالآدمية وحسن الأخلاق والتدين. ولكن عليه أن يكون على أتم الاستعداد للبطش بأي كان إذا تهيأ له أن في ذلك نفعًا له وتوطيدًا لسلطته. يمكن للأمير أن يستخدم أية وسيلة كانت للحفاظ على سلطته. فالغاية تبرر الواسطة إذا كانت الرحمة تحقق غايته، ظهر رحيمًا وإن كان البطش والاستبداد والتنكيل بأعدائه أو حلفائه يحقق الغاية المنشودة، بطش واستبد ونكل بمن يشاء، مع التظاهر الكلّي بأن من يبطش بالناس إنما هو شخص آخر، أوكل له السلطة، ثم خان الأمانة وابتعد عن الأخلاق. فيبقى الأمير المثال الأعلى لشعبه من حيث الحنو والرأفة والعدل في الظاهر، بينما هو في الواقع الوحش الكاسر الذي يفترس كل من يهدد عرشه وسطوته.



الفصل الحادي عشر

رينه ديكارت (1596–1650)

كان الجو العالمي الذي ساد عصر ديكارت مختلفًا عما كان عليه من قبل في العصر الوسيط. فالعالم قد تقدم في مجالات العلم والفن والسياسة وحتى الإصلاح الديني. لقد كانت أوروبا مهيأة نفسيًا لسماع فلسفة جديدة وتفكير جديد.

ولد ديكارت بلاهن في مقاطعة تورين بفرنسا عام 1596. تعلم في مدرسة لافليش للآباء اليسوعيين، من أشهر المدارس في أوروبا حيث ركز اليسوعيون على أهمية التعليم وضرورته للحصول على الاستقرار في عالم متغير ومتقلب سياسيًا كما كانت الحال في فرنسا وأوروبا في القرن السابع عشر. فشدّدوا في تعليمهم على دروس الرياضيات وفلسفة أرسطو والسكولاستيكية. فتأثر ديكارت بهم إلى درجة كبيرة، كما سنرى لاحقًا. وبعدما تخرج من تلك المدرسة ذهب إلى باريس ليكمل علومه. ثم تتطوع للخدمة في الجيش وتنقل من خدمة جيش إلى آخر. ولما لم ير كثيرًا من المعارك انسحب من الجيش وراح يتنقل في أوروبا من بلد إلى آخر. ثم عاد إلى باريس وبقي فيها حوالى 9 سنوات انتقل بعدها إلى هولندا. وهناك أنجز أكثر دراساته الفلسفية واكتشافاته في الرياضيات. وفي سنة 1649 دعته ملكة السويد ليشرح لها كتابه في المشاعر Passions ولكن طقس



السويد البارد جدًا لم يلائمه، كما لم يناسبه القيام باكرًا في الساعة الخامسة صباحًا ليجتمع بالملكة، إذ كان قد اعتاد على النوم حتى ساعة متأخرة في الصباح، وتوفي إثر نزلةً صدرية pneumonia أصابته سنة 1650.

يعرف ديكارت بأنه أبو الفلسفة الحديثة. ونحن حينما ندرسه فإنما يكون ذلك مقدمة لدراسة بقية الفلاسفة الحديثين وخاصة جان لوك وديفيد هيوم البريطانيين وعمانوئيل كانط الألماني. لقد كان هؤلاء الفلاسفة ومعهم ديكارت يهتمون بمسألة المعرفة، أي كيف نعرف ما نعرفه، أو هل هناك من شيء نعرفه أم لا. وكان بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيوم شكاكًا ينكرون إمكانية المعرفة على الإطلاق أو أنه يمكننا أن نعلل بشكل عقلاني القليل الذي نعرفه، بينما كان آخرون أمثال كانط وديكارت دوغمائيين عقلانيين يعتقدون بأن العقل هو مصدر المعرفة وليس الخبرة أو التجربة الحسّية كما ظن لوك وهيوم التجريبيان. وفي ما يلي سأشرح نظرية ديكارت في المعرفة وأبين الأسس العقلية التي بنى عليها منهجه وتوجّهه العقلي.

عاش ديكارت في القرن السابع عشر عندما كانت العلوم وبخاصة الفيزياء وعلم الفلك تتقدم بخطوات جبارة أدت إلى تقويض سلطة الكنيسة والبابا. نشر كوبرنيكوس نظريته التي تعتبر الشمس محور النظام الكوني في سنة 1543م. ولكنه لم يتم قبولها إلا بعد تبنيها من العالم الكبير كيبلر(1571-1630) وغاليليو (1564-1642). واضطهدت الكنيسة غاليليو لتبنيه نظرية مخالفة لتعاليمها عن النظام الكوني الأرسطي المبنية على الاعتقاد بمحورية الأرض في النظام الكوني. وتبنى ديكارت نظرية غاليليو ولكنه لم يعلن ذلك في البدء مخافة أن تضطهده الكنيسة كما فعلت مع كل من غاليليو وكوبرنيكوس.

ولم يقد التقدم في العلوم إلى تقويض سلطة الكنيسة فقط بل إلى انهيار سلطة الملكية أيضًا في كل أوروبا. كما أدت إلى نمو الفردية وخصوصًا في السياسة والفنون والآداب. فبينما قادت أفكار مارتن لوثر الإصلاحية الدينية



إلى انتشار الفردية والنهضة في أوروبا، كانت الفلسفة الأرسطية والمدرسة السكولاستيكية كفلسفة طاغية على النظام الفكري في أوروبا تتعرض للانهيار على أيدي ديكارت أبي الفلسفة الحديثة.

شجعت الأساليب العلمية التطبيقية وبخاصة التي دعا إليها فرنسيس بيكون (1561-1626) على أخذ المبادرة الفردية في التجارب العلمية والبحث الشخصي عن الحقيقة. ومع المبادرة ازدهرت روح التعاون والتنظيم الاجتماعي التي أيقظت في الناس شعورًا جديدًا بأهمية السلطة السياسية وأدت إلى انتشار مثل جديدة في السياسة كالديموقراطية المبنية على الحرية والعدالة والإخاء. وانتشرت الأفكار الديموقراطية انتشارًا واسعًا في القرن الثامن عشر وأصبحت جزءًا أساسيًا في النهضة الأوروبية والثورة الفرنسية في عام 1789. كما لعبت هذه المثل دورًا مهمًا في إلغاء الإقطاعية وسقوط الملكية غير المحدودة السلطة من ناحية ونشوء الجمهورية والتحول إلى الملكية الدستورية في أكثر بلدان أوروبا من ناحية أخرى.

لقد قدّم ديكارت نظريته الفلسفية الجديدة على خلفية ظهور العلوم الجديدة والوعي السياسي الجديد. وقد اهتم ديكارت بالعلوم وبخاصة الطب والرياضيات والفيزياء وعلم الفلك كما كان يفعل من قبل كبار الفلاسفة العرب أمثال ابن رشد وابن سينا. وقد كتب الفيلسوف البريطاني الشهير برتراند راسل الذي عاش في القرن العشرين: "إن عمل ديكارت في الفلسفة والرياضيات كان في غاية الأهمية" (كتاب تاريخ الفلسفة الغربية. ص. 544). لقد قدم ديكارت الكثير في الهندسة والجبر ومنه ما هو جديد بامتياز. لقد طبّق علم الجبر على علم الهندسة ويمكن اعتباره سابقا لليبنتز Leibniz وفريغا Frege وراسل Russell الذين اهتموا باستنباط الرياضيات من علم المنطق مما أدى إلى نشوء علم جديد ألا وهو المنطق الرياضي.

لقد أطلق على ديكارت لقب "أبو الفلسفة الحديثة" عن جدارة، لأنه اختطّ طريقًا شخصانيًا جديدًا للفلسفة اتبعه الكثير من الفلاسفة إلى



يومنا هذا. وكان يطغى على الفلسفة قبله المنهج الأرسطي، فثار ديكارت ضد هذا التوجه الفلسفي وحاول جاهدًا تحرير الفلسفة منه وتوجيهها عوضًا عن ذلك إلى الاعتماد على العلوم الجديدة. وأراد ديكارت أن ينجز تحولًا في الفلسفة إلى منطلق جديد، فكان له ما أراد. وقبل ديكارت ميّز الأرسطيون عدة فروع في المعرفة والعلوم كالرياضيات والفيزياء والميتافيزياء معتقدين أن لكل علم أسلوبه الخاص للبحث ولا يجوز الخلط بين منهاج علم وآخر. رفض ديكارت هذا التقسيم للمعرفة معللًا رأيه بأن هناك حقيقة واحدة، وبالتالي يجب أن يكون هناك أسلوب واحد أو منهج واحد في كل فروع المعرفة والعلوم.

أول كتب ديكارت الفلسفية كان العالم أو De Mundo الذي اتبع فيه نظرية غاليليو عن النظام الكوني. ومن ثم نشر البحث في المنهج Discourse on Method . وبعد ذلك بأربعة أعوام نشر كتاب تأملات في الفلسفة الأولى Meditations . وكان آخر كتاب صدر له هو مشاعر النفس Passions of the Soul الذي طبق فيه منهجه على الطب والأخلاق واعتبر أن سعادة الإنسان تتوقف على التقدم في الطب، نظرية سيكون لها وقعها وصداها في القرن العشرين مع سيغموند فرويد Freud .

وبعد وفاته اكتشف محقق سيرته وناشر كتبه أن ديكارت ترك مخطوطة نشرها تحت عنوان القواعد Regulae . وكان قد كتب تلك المخطوطة حوالى سنة 1625 أي قبل تسع سنوات من ظهور كتاب المنهج وتحتوي على 21 قاعدة، ويعتبرها بعض المتخصصين، رغم ما بها من شوائب ونواقص، ضرورية لفهم المنهج. ويشتهر كتاب المنهج بأسلوبه الواضح وببساطة عرضه. ولكن المتخصّصين في فلسفة ديكارت يتفقون على أن ذلك الوضوح وتلك البساطة إنما هي في الظاهر فقط، فمخطط المنهج يظهر تسلسل أفكار غير مدروسة جيدًا. كما أن مقدمته القصيرة تعطي سردًا غير كافٍ عن سيرة ديكارت الذاتية، ويتبعها خلاصات عن العلوم وبحث عن المنهجية العلمية التي تذكر أربعة قواعد لذلك المنهج. والجزء الثاني



في المنهج يقدم شرحًا مقتضبًا عن القاعدة الرئيسية في المنهج من دون أن تقود إلى بحث المنهجية ومختلف تطبيقات المنهج. أما الجزء الثالث فيتحدث عن مجموعة من ثلاث قواعد لا يبدو أنها تتطابق منطقيًا مع قواعد المنهج. والجزء الرابع من الفصل يتحدث عن الحجج والأدلة عن وجود النفس والله مما يزيد في حيرة المتخصص.

يتألف منهج ديكارت من أربع قواعد أساسية وهي الحدس والتحليل والتركيب والمراجعة الكاملة بين الفينة والأخرى.

(1) الحدس وهو الاستيعاب المباشر للحقيقة . وبكلام ديكارت "لا أسلم بشيء أبدًا على أنه حقيقة إن لم أكن أعرف أنه كذلك بوضوح، وابتعد عن العجلة أو السرعة والهوى أو الميل. لا أدخل شيئًا ضمن حكمي أكثر مما يظهر نفسه بوضوح تام وبانفصال أو استقلال تام إلى عقلي، ويكون غير قابل للشك فيه" . تضع هذه القاعدة مقياسًا للحقيقة وهو أن لا نقبل أي شيء كحقيقة إلا إذا ظهر أمام العقل واضحًا تمامًا ومنفصلًا أو مستقلًا تمامًا بحيث لا يبقى هناك مجال للشك.

(2) القاعدة أو الخطوة الثانية في منهج ديكارت هو التحليل الذي يبدأ بتقسيم كل مسألة صعبة إلى "أكثر عدد ممكن وضروري من الأجزاء لكي تجد لها الحل الأفضل" ، وحل كل صعوبة ينطوي على الوصول إلى قضية أو جملة واضحة تظهر للعقل في تمام الوضوح وتمام الانفصال ولا يمكن الشك فيها. وإذا لم يكن بالإمكان تقديم البرهان على أنها في تمام الوضوح وتمام الانفصال فيجب أن تظهرها قواعد البرهان على أنها تتصل بقضايا أو جمل أو طروحات هي في تمام الوضوح وتمام الانفصال حين تظهر للعقل.

(3) الخطوة الثالثة وهي التركيب أو إعادة بناء الأفكار بطريقة منهجية بدءًا من الأكثر بساطة والأسهل معرفة إلى الأكثر تعقيدًا. ولكن إعادة بناء الأفكار يجب أن تتم وفقًا للقاعدة الأولى ألا وهي أن كل جزء في البناء يجب أن يكون صحيحًا.



(4) القاعدة الرابعة أو الخطوة الأخيرة هي إجراء تعداد لما أنجز، والتأكد من عدم إهمال أي جزء مهم. وهنا يسعى الإنسان جاهدًا ليبقى يقظًا ولا يهمل أي نقطة مهمة حتى يخرج العمل سليمًا وكاملًا.

وكما يرى ديكارت أن هذا المنهج يمكن تطبيقه في كل فروع المعرفة والعلوم: في الرياضيات والفلسفة على حد سواء. ولكن همنا الرئيسي في هذا المجال هو استخدام هذا المنهج في الفلسفة.

يعالج الفصل الرابع من كتاب المنهج المسائل الفلسفية التي يعالجها ديكارت بتفصيل أكبر في التأملات. ولكن قبل الشروع في الحديث عن كيفية تطبيق ديكارت لمنهجه في الفلسفة، يجب أن نتنبّه إلى شيء مهم وهو أن ديكارت يبدأ بالهجوم على أرسطو وأَسلوبه في البحث قبل الشروع في الحديث عن القاعدة الأولى في كتاب القواعد. وهذا ما لم يفعله ديكارت في المنهج. يميّز أرسطو بين "التجربة" و"العلم". بالنسبة لأرسطو يستطيع الإنسان أن يعرف بالتجربة والخبرة كيف يقوم بأعمال لا يستطيع القيام بها أحد سوى العلماء. ولكن ما يميّز العالم عن رجل التجربة هو معرفة العلل والمبادئ الأولى التي تقف وراء التجربة والخبرة. أما بالنسبة لديكارت فالخبرة والأفعال الجسدية تختلف عن المعرفة وليس العلم سوى الاستخدام الواعي لقوى العقل فقط، وقوة المعرفة منفصلة تمامًا عن أي شي آخر ولا تتوقف على الجسد أو أي قدرة جسدية. والمعرفة العلمية في نظر ديكارت هي قوة نفسية تحتفظ بطابعها النفسي ووحدتها الذاتية في أي حقل يمكن استخدامها فيه. إن العلم هو كنور الشمس الذي يضيء كل شيء يلامسه من دون أن يحدث أي تغيير فيه. ويعتبر ديكارت العلم كـ"نور طبيعي" أو "رؤية عقلية" أو قوة طبيعية للتمييز بين الخطأ والصواب. والمنهج لا يتطرق إلى هذه الخلفية، بينما القواعد تظهرها بكل وضوح. وما يريد ديكارت من ذلك هو إظهار أرسطو على خطأ فادح في تمييزه بين العلم والتجربة.

وانتقل الآن إلى الحديث مباشرة عن أسلوب ديكارت في الشك



المنهجي. ويجدر بنا أن نميّز بين الشك doubt والتشكيك skepticism. فبينما التشكيك هو موقف عقلي يرفض تصديق قضية أو جملة معينة أو طرح ما أو موقف ما إلى أن يتم الدليل القاطع عليه فيتم القبول به، يكون الشك موقفًا يؤكد استحالة وجود أي دليل يمكن أن يدعم الموقف التشكيكي، وبالتالي ليس هناك أي معرفة يمكن الحصول عليها البتة. ومن الجدير ذكره أن ديكارت لم يكن من الشكاك بل استخدم طريقة الشك المنهجي ليثبت أن الشُكّاك ينكرون أن هناك ما يمكننا معرفته. ولكن ديكارت يؤمن بوجود حقائق ثابتة يمكن للإنسان أن يعرفها.

لقد وضع ديكارت كما ذكرنا مقياسًا ثابتًا لما يمكن اعتباره صحًا أو حقيقة: لا يمكن لأي شيء غير واضح تمامًا أو منفصل تمامًا أن يكون صحيحًا، أو لا يمكن لشيء لا يقوى على تحمل نور العقل الطبيعي أن يكون صحيحًا. وبمعنى آخر، إن أي شيء يمكن الشك به أو لا يقوى على تحمل نور العقل الطبيعي، فهو غير أكيد. يقدم ديكارت مثلًا على إمكانية الشك بكل شيء حسّي ويتساءل عما هو الشيء بذاته؟ ويمثل على ذلك بقطعة من الشمع فيقول "إن هذه القطعة من الشمع التي اقتطعت حالًا من الخليّة فلم تفقد طعم حلاوة العسل الذي تحتويه ولا تزال تحمل بعض رائحة الأزهار التي منها جنيت. كما أن شكلها ولونها وحجمها لا تزال كلها واضحة. وملمسها صلب وبارد ويمكن لمسه. واذا ما طرقت عليه، يصدر صوتًا. فكل ما يمكن للجسم أن يعرف به بشكل منفصل، يوجد معًا في هذه القطعة من الشمع". (ص 108،) ولكن إذا ما أدنينا هذه القطعة من الشمع من شعلة النار ستفقد شكلها وطعمها ورائحتها وتذوب وتصبح شديدة الحرارة بحيث لا يعود بالإمكان لمسها، وإن حاولنا لمسها فلن تصدر أي صوت. وإزاء هذه التغييرات ماذا عسانا أن نقول عن قطعة الشمع؟ ويتسأل ديكارت: "هل تبقى قطعة الشمع هي نفسها بعد هذا التحول؟ وبمعنى آخر، ما هي قطعة الشمع؟ هل هي شيء تحمله إليَّ حواسّي أم شيء وجوده عقلي؟". إن قطعة الشمع بالنسبة إلى ديكارت



ليست ما تظهره الحواس ولكن "ذلك الذي لا يمكن تصوره إلا من خلال الفهم ... إن الفعل الذي من خلاله نبصر... ليس فعل نظر أو لمس... وإنما حدس من خلال العقل فقط" . (ص 110). وهكذا يصل ديكارت إلى الاستنتاج أن قطعة الشمع التي تتغير وتتخذ أشكالًا متعددة، إنما هي ليست ما تقدمه لنا الحواس، بل شيء عقلي يبصره العقل. وهذا هو الموقف الفاصل بين عقلانية ديكارت والمدرسة التجريبية البريطانية. ما يوجد، يحدده العقل، ليس ما تعلنه الحواس.

لا يقف ديكارت عند هذا الحد ويعلن وصوله إلى الحقيقة، إذ ليس كل ما يحدسه العقل يكون واضحًا تمام الوضوح ومنفصلًا تمامًا. لقد شك الغزالي قبل ديكارت بحقيقة المحسوسات والمعقولات. فما يظهره العقل يخضع للشك كما يخضع عالم المحسوسات. الرياضيات والمنطق والحدس كلها قابلة للشك بها. فالقول بأن 2+2=4 هو صحيح مهما طال الشك به ولكن يستطيع الفرد أن يتصور احتمالًا تكون فيه الرياضيات كلها ضمن ما هو خاضع للشك. فلو أردنا مثلًا أن نتصور أننا في حالة حلم، فقد نعتقد خطأ بأن عمليتنا الحسابية صحيحة كما تصور الغزالي. ولكن افتراض الغزالي أدّى به ليفترض وجود أو إمكانية وجود عالم فوق العالم الحقيقي يحمل في طياته البرهان الدامغ عن خطأ العالم العقلي. وهكذا وقع الغزالي فريسة افتراضاته التي تقود إلى سلسلة غير متناهية من الفرضيات التي لا يمكن الخروج من الشك معها. وفي النهاية استسلم إلى مشيئة الله واقرَّ بوجود الله كحارس لصحة المعقولات والمحسوسات. ولكن ديكارت لم يحد عن قاعدته الأولى التي فرضت عليه أن لا يستسلم ولا يعتبر أي قول صحيحًا إلا إذا كان واضحًا تمام الوضوح ومنفصلًا تمامًا. وهكذا ثابر في شكّه واعتبر أن في إمكان الإنسان أن يتصور حالة يكون فيها الإنسان مجردًا من الحواس والجسد، كما بيَّن ابن سينا تلك الإمكانية قبله، واعتبر أنه يمكن أن نتصور إنسانًا معلقًا من دون حواس أو جسد. ويفترض ديكارت أنه يمكننا أن نتصور أن هناك إلهًا شريرًا يبغي



خداعنا ويخدعنا طوال الوقت. وهكذا يكون عالمنا العقلي كله مهيّأً للانهيار ومعرّضًا للشك وليس فيه مأمن من الشك. فهل حّتم علينا الفشل والإقرار بأنه حكم على الإنسان أن يعيش أسير شك لا يمكنه الإفلات منه؟

يجيب ديكارت بإصرار أن ليس هذا مصير الإنسان، لأن هذا الإله الشرير رغم قوته لا يستطيع خداعنا في مجال أساسي واحد ألا وهو وجودنا. وهذا الإله يعجز عن خداعنا بأننا غير موجودين، ومهما حاول خداعنا فلن يستطيع إقناعنا بأننا لا نوجد، لأنه إن نجح في خداعنا، أثبت في الوقت نفسه أنّنا موجودون. فإن لم نكن موجودين، فكيف استطاع خداعنا؟ ويستنتج ديكارت أنه لما كان الإله الشرير يخدعني فإنني موجود. والشك عملية فكرية. فبما أنّي أفكر، إذًا أنا موجود. وهكذا توصل ديكارت إلى برهانه الشهير: أنا أفكر إذًا أنا موجود. وهذا الاستنتاج هو كالاستنتاج السابق عن قطعة الشمع التي لا توجد كموضوع محسوس وإنما كموضوع عقلي. وأنا أُوجد أيضًا كشيء أو موضوع عقلي. ويعتبر ديكارت أن الاستنتاج "أنا أفكر إذًا أنا موجود" هو قضية واضحة تمام الوضوح ومنفصلة عن أية قضية أخرى. وكل شخص يمكنه أن يتحقق من صحة هذه القضية بنفسه. إن الشخص الذي يرفض كل شيء ويشك بكل شيء، إنما هو شيء موجود، أي شخص يشك. والشخص الذي يشك هو شخص يفكر ويعتقد ويرغب ويتذكر وما إلى ذلك. والشخص الذي يشك فيما إذا كان له جسد أو يشك فيما إذا كان هناك أشخاص في العالم الخارجي إضافة له أو إذا كان هناك عالم خارجي حقيقة، لا يمكنه أن يشك في أنه يقوم بعمليات الشك هذه. وهكذا لا يمكن الشك أو رفض القضية القائلة أنا أشك إذًا أنا موجود لأنها قضية غير قابلة للشك فيها.

وبعد أن توصل ديكارت إلى هذه القضية الواضحة تمام الوضوح والمنفصلة تمامًا، أصبح بإمكانه أن يضع الحجر الأساس لنظريته الفلسفية والمضي قدمًا في البحث عن قضايا مماثلة تكون واضحة تمام الوضوح



ومنفصلة تمام الانفصال ولا يمكن الشك بها إطلاقًا. ويعتبر ديكارت أنه يمكننا أن نستنتج من القضية "أنا أفكر، إذًا أنا موجود" قضية أخرى تقول أنا موجود كجوهر أو شيء جوهره عقلي بالكامل. ولكي يوجد، لا يحتاج الجوهر العقلي أو الجوهر المفكر إلى جسد أو مكان أو شيء مادي ليعتمد عليه. إن "أنا" المفكرة هي مختلفة كليًا عن الجسد. "وإذا لم يكن الجسد، لا نتوقف عن الوجود"، كما يقول ديكارت. ويؤسس هذا القول لمسألة ثنائية الجسد والروح أو الجسم والعقل التي لا تزال تحظى بنقاش طويل إلى يومنا هذا.

لم يكن ديكارت أول من استخدم مفهوم الكوجيتو أي "أنا أفكر، إذًا أنا موجود". لقد سبقه إليها القديس أغوسطين الذي عاش في القرن الرابع الميلادي واستخدمها في كتابه مدينة الله، الكتاب الحادي عشر، حيث يقول: "أنا متأكد جدًّا بأنني موجود، وأعرف ذلك، وابتهج بمعرفتي هذه. وفيما يخص هذه الحقائق لا تخيفني أبدًا اعتراضات الأكاديميين الذين يقولون ماذا إذا كنت مخدوعًا؟ لأنه إذا كنت مخدوعًا، فأنا موجود. فإذا لم أكن موجودًا، لن يكون ممكنًا خداعي. وهكذا إذا كنت مخدوعًا فأنا إذًا موجود". (ص41). ولكن بينما استخدم أغوسطين الكوجيتو ليدافع عن بعض العقائد الدينية، استخدمه ديكارت ليبني فلسفته على أساس غير قابل للشك.

وكما أشرت سابقًا، فإن القاعدة الثالثة في منهج ديكارت هي البناء أو التركيب. ويجب أن يسير بناء القضايا الجديدة في الفلسفة إضافة إلى الكوجيتو على نفس القواعد التي سارت عليها قضية الكوجيتو. وبعد أن أظهر ديكارت كيف أن قضية الكوجيتو لا تقبل الشك يكمل بحثه ليثبت أنه يوجد هو كجوهر مفكر أو عقلي. وكجوهر مفكر، لديه أفكار عن أشياء خارجة عنه وعن أحداث خاصة وافكار يمكن أن يتخيلها بنفسه ويجيد تركيبها من أفكار لديه. وكذلك يجد في نفسه أفكارًا لا يستطيع أن ينسب مصدرها إما لذاته أو للعالم الخارجي. ومن هذه الأفكار فكرة الكمال أو



فكرة كائن كامل أو كلّيّ الكمال. ويتسأل ديكارت عن مصدر هذه الفكرة وكيف تأتت له؟ ويقول إنه لا يمكن أن يكون هو مصدر تلك الفكرة لأنه لو كان هو المصدر لجعل نفسه كاملًا. ولكنه ليس كاملًا والدليل على ذلك انه واقع فريسة الشك، ومن يشك لا يمكن أن تكون معرفته كاملة وبالتالي ليس هو بذلك الكائن الكلي الكمال. لأن الكائن الكلي الكمال لا يمكن أن ينقصه شيء أو معرفة. ولا يمكن أن يكون مصدر تلك الفكرة التجربة، لأن ليس في العالم الخارجي كائنًا حسّيًا كاملًا. وبالتالي يجب أن تكون تلك الفكرة موجودة بطبع الإنسان أو فطرته. وهذه الفكرة ليست سوى نتيجة لوجود الكائن الكلّي الكمال، أي الله الذي أوجد ديكارت. والله هو مصدر تلك الفكرة. لقد طبع الله هذه الفكرة على جبلّة الإنسان حينما أوجده. وهكذا بما أن ديكارت أثبت أنه موجود وأنه لا يمكن أن يخدعه أحد في وجوده وأنه في جوهره موجود مفكر، وبما أن لديه فكرة عن الكائن الكلي الكمال، فإن مصدر تلك الفكرة هو الله، والله لا يمكن أن لا يوجد، لأن عدم الوجود نقص، والكلي الكمال لا ينقصه شيء، بما فيه الوجود. إذ لو وجد هذا الكائن فقط كفكرة، لما كان كلي الكمال. إذًا الله هو الكلي الكمال وهو موجود وهو مصدر تلك الفكرة في الانسان.

وبعدما يتوصل ديكارت إلى إثبات أن الله موجود وهو الكائن الكلي الكمال، أصبح في إمكانه أن يجزم بأن الله كلي الصلاح ولا يمكن أن يكون شريرًا أو أن يداخله الشر، لأن الكائن الكلي الكمال لا يمكن أن يعتريه شر أو نقص. ليس هناك من ضرورة لبحث برهان ديكارت على وجود الله ولكن يكفينا أن نقول بأن هذا البرهان ضروري لفلسفة ديكارت لأنه بدونه لا يستطيع أن يثبت بأن هناك عالمًا خارجيًا، ولبقي ديكارت أسير ذات جوهرها ومحورها الفكر فقط. والعالم الفكري المحض معلّق بعيدًا عن عالم المادة والجسد. النتيجة المهمة بالنسبة لنا هي أن الله ليس هو فقط خالق ديكارت وإنما أيضًا حافظ وجوده وضامن لوجود العالم الخارجي.



ويجب التنويه بأن ما هو ضروري لإثبات وجود الله هو الافتراض بأن كل الأفكار إنما هي نتائج لأسباب تقع خارج الفكر أو العقل. وبما أنه لدينا فكرة عن كائن كلي الكمال وبما أنه ليس في العالم الخارجي ما يمكن أن يكون مصدرًا لتلك الفكرة، لا بد أن يكون هناك إله كلّي الكمال مصدر تلك الفكرة لدينا. ولا يزال الجدل دائرًا حول صحة هذا الاستنتاج. ولكن الأهم من ذلك افتراض ديكارت بأن لكل أفكارنا أسبابًا خارج عقلنا. وأكثر الفلاسفة الذين أتوا بعد ديكارت اضطروا لاتخاذ موقف من هذا الافتراض. وأهم ما يمكن ذكره في هذا المجال هو جان لوك وديفيد هيوم وكانط. ويمكننا أن نجزم بأن جزءًا غير يسير من الفلسفة الحديثة يدور حول الإجابة عن مصدر أفكارنا. والجواب على ذلك يحدد منظارنا إلى الفلسفة. فالعقلانيون أمثال ديكارت وكانط يقولون إن بعض أفكارنا توجد فينا بالطبع أو بالفطرة ولا يمكن اشتقاقها من الواقع أو التجربة الحسّية كما يقول التجربيون أمثال لوك وهيوم. والبحث عن مصدر الأفكار يضعنا في صلب الفلسفة الحديثة. وليس بامكان أي فيلسوف أن يصرف النظر عن هذه المسألة وعليه أن يتخذ موقفًا منها بشكل أو بآخر. ويمكن تصنيف الفلاسفة من جوابهم عن مصدر الأفكار، فهم إما عقلانيون أو تجريبيون أو مثاليون أو آحاديون محايدون أو غير ذلك.

إن لقب ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة لم يلق جذافًا لأنه حدد القواعد الأساسية للفلسفة ومشاكلها. إن إلحاحه على وجود منهج واحد يقود إلى حقيقة واحدة وتركيزه على الكوجيتو كأساس للمعرفة لا يمكن الشك فيه وإجابته على مسألة مصدر الأفكار تجعل من ديكارت أحد أهم الفلاسفة في التاريخ البشري منذ طاليس إلى يومنا هذا. أضف إلى ذلك أنه بانقلابه على الفلسفة الأرسطية والسكولاستيكية لم يكن يبغي رفض الأرسطية بكاملها أو نسف الفلسفة اليونانية من أساساتها ولا أن يمحي كل أثر للفلسفة التي قبله. ولكنه صمم على أن يجري تأملاته بعيدًا عن الروح الفلسفية السائدة في عصره الملتزمة بتقديم الاحترام الكامل والطاعة العمياء



لسلطة أرسطو الفكرية. كان هذا التصميم متكاملًا مع القاعدة الأولى التي تبناها في منهجه، ألا وهي عدم التسليم بأية قضية لا تكون واضحة تمامًا أو منفصلة تمامًا. أية معرفة تصلنا من الآخرين إنما يمكن أن يشوبها الخطأ لأنها مبنية على الذاكرة أو احترام السلطة الفكرية. وبما أن كل المعارف المبنية على هذين الأساسين معرضة للشك، فيجب رفضها وعدم التسليم بها أو بدء البناء الفلسفي معها إلا إذا تمّ البرهان عليها وثبت الدليل وفق القاعدة الأولى في منهجه. لقد فعل ديكارت كما فعل الغزالي قبله بأن أثار الشك في المعارف التي تأتينا من الحواس وتلك التي نشتقها من الفكر. وما افتراض ديكارت لوجود إله شرير يخدعنا إلا طريقة جديدة وفريدة ألزمته بعدم التحول عن السير في طريق العقل وعدم الخروج عنه كما فعل الغزالي. إن انفتاح ديكارت الفكري وتعليقه الاقتناع بأية قضية حتى يكتمل البرهان القاطع على ذلك يجعلانه من ألمع الفلاسفة وأكثرهم علمية ومنهجية في تأملاته الفلسفية.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني عشر

الخاتمة

لقد وصلنا إلى النهاية وخاتمة الكتاب. ويجدر بنا أن نمعن النظر لنرى الأهداف التي تحققت.

التعريف بماهية النظر الفلسفي

يمكننا القول إنّنا قدمنا تعريفًا بماهية النظر الفلسفي وبيّنا كيف يمكن تمييز النظر الفلسفي عن غيره من الطرق المعرفية. ففي الفكر الواعي الفلسفي يركز الفيلسوف على المعرفة وطريقة حصولها والتعبير عنها. وعرضنا لبعض الأنواع الأدبية التي ظهرت قبل نشوء الفلسفة في سياق الحضارات المتتالية من الحضارة الفرعونية إلى حضارة دول ما بين النهرين إلى الحضارة الفينيقية ثم الحضارة اليونانية فالرومانية فالعربية وذكرنا نماذج من ملحمة جلجامش وملحمة الأوديسة ومسرحية أوديب الملك حيث يأخذ تتبع الإنسان الذي يسعى لمعرفة المشاكل التي تواجهه القالب الأسطوري والتعبير الرمزي والتصويري والاستعاري غير المباشر، بينما ينصب اهتمام الفيلسوف على مواجهة المشاكل بشكل مباشر. فيحدد الفيلسوف المشكلة التي تعترضه تحديدًا واضحًا ثم يحاول وضع الحلول لها من نواحٍ متعددة، من دون أن يهمل حتى النواحي السلبية التي قد تقود إلى نفيٍ المشكلة أساسًا، كما هي الحال مع مشكلة الشك التي يرفضها الشّكَّاك الذين لا



يسلمون بوجود مشكلة غير مشكلة عدم إمكانية الوصول إلى معرفة أي شيء على الإطلاق. ويسعى الفيلسوف إلى تأييد رأيه بالأدلة المبنية على الملاحظة الشخصية أو الدراسة الموضوعية أو على حجج برهانية أو منطقية. فنرى مثلًا جلجامش في الأسطورة الملحمية البابلية يحاول أن ينتصر على الموت بأدوات بدائية تنم عن غطرسة الإنسان وجهله إذ يسعى لقتل الموت كما لو كان الموت وحشًا شرسًا، بينما يتعرض سوفوكليس في مسرحية أوديب إلى الموت لكونه مصيرًا محتمًا ومقدرًا على الإنسان الذي يعجز عن تغيير مسار حياته قيد أنملة حتى ولو اتحدت لذلك مجموعات كاملة من الناس. ثم يأتي سقراط ليعلم الآخرين درسًا يسمح للإنسان أن يفكر ببعد جديد ألا وهو إمكانية الحياة بعد الموت. وبهذا ينتصر الإنسان المفكر على الموت فقط. ويعطي سقراط حججًا متعددة لذلك الاعتقاد.

دراسة أهم المدارس الفلسفية قديمًا وحديثًا

لقد درسنا بشكل وافٍ أهم المدارس الفلسفية من ما قبل سقراط التي تتميز باهتماماتها في الطبيعة والمجتمع وإثارة الأسئلة المتعلقة بالمصير الكوني أو الكوسمولوجي. ومن ثم درسنا المدرسة السقراطية / الأفلاطونية التي من أهم ميزاتها تركيزها على التمييز بين عالم الحسّ المتغير باستمرار والذي لا يصلح ليكون أساسًا للمعرفة وعالم المثل الذي تتم المعرفة فيه بشكل حدسيّ تظهر فيه المثل للعقل كما تظهر الألوان للنظر حيث لا مجال للتعريف ولا ينفع معها تقديم الحجج المنطقية والبراهين الحسابية. وبعدها درسنا المدرسة الأرسطية التي تبني المعرفة على العالم الحسّي والتجريد العقليّ بحسب مفاهيم أو كاطيغوريات يفرضها العقل على العالم، ومنها الأسباب أو العلل الأربع التي هي المادية والصورية والفاعلية والغائية. وبحثنا نظرة أرسطو في الماورائيات المبنية على وجود الجوهر والصفات التي يتصف بها بشكل دائم أو متغير وبرهانه على المحرك الذي لا يتحرك وهو الله بالنسبة له. كما بحثنا نظرته إلى الأخلاق المبنية على كسب



السعادة من خلال الفضيلة التي هي وسط بين طرفين كل منهما رذيلة مرفوضة، مع الإشارة إلى وجود مشاعر أو أفعال فاضلة أو مرذولة من دون أن يكون لها حدود وسطية. ودرسنا أيضًا بعض المدارس الأخلاقية الأخرى كالإبيقورية التي تشدّد على اللذة الخالية من الألم والمدرسة الرواقية التي تسعى لتحقيق الواجب بمعزل عن الألم أو اللذة التي تنتج عن الأعمال. ومن ثم درسنا بعض المدارس الفلسفية ذات التوجه الديني في المسيحية أولا كما هي الحال عند أغوسطين وفي الإسلام كما هي الحال عند المعتزلة والأشعرية والغزالي وابن رشد. وكذلك تطرّقنا إلى الحديث عن أهم المدارس التي نشأت في العصر الوسيط وعلاقتها بالكنيسة ثم تحدّثنا عن تقدم العلوم والإصلاح الديني والنهضة الأوروبية. وفي الختام تعرّضنا للمدرسة الديكارتية التي تشدد على وحدانية الحقيقة وآحادية المنهج للوصول إلى تلك الحقيقة وبرهان ديكارت على استحالة المنهج الشكي لأن فكرة وجود الإنسان لا يمكن التخلص منها مهما حاول الشكاك ذلك.

ولا بد للقارئ أن يكون قد اشترك فعليًا في تحقيق أهداف أخرى تتعلق بإثارة أسئلة فلسفية وخاصة المعاصرة منها وتحليل فرضيات ومعطيات واستنتاجات فلسفية وإجراء تطلّعات فلسفية مستقبلية. ويكون بذلك قد تحققت الأهداف الأساسية من وضع هذا الكتاب، راجيًا أن يشيع هذا الكتاب وأمثاله النظر الفلسفي في اللغة العربية ويزيد الإنسان العربي قوة ومنعة ليواجه الصعاب التي تحدّق به من كل صوب ويستمتع بالحياة ما أمكن.



د. ابراهيم يوسف النجار

مدخل إلى الفلسفة

لماذا الفلسفة؟

يتساءل كثيرون عما نرجو من الفلسفة ودراسة تاريخها. يجيب الكتاب عن هذا السؤال بشكل مباشر وممتع، مقدماً للقارئ رؤية تظهر مدى ترابط الفكر الفلسفي مع التاريخ والأدب والعلوم والفنون في انسجام متكامل، ومبيناً أهمية التفكير الفلسفي التحليلي وأبعاد المعرفة، مما يبعث على التأمل ويدفع إلى الإستزادة. غايتنا أن يستفيد القارئ من أسس الإرث الفلسفي الإنساني والمخزون الحضاري الذي أنتجه المفكرون المبدعون عبر الأجيال.

د. ابراهيم يوسف النجار من مواليد دده الكورة لبنان الشمالي. تخرج من مدرسة البلمند والجامعة الأمريكية في بيروت. حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة تورنتو، كندا. أستاذ الحضارات ورئيس قسم العلوم الاجتماعية في جامعة ظفار، سلطنة عمان. من مؤلفاته كتاب **برترند راسل فكره وموقعه في الفلسفة المعاصرة**، منشورات الجامعة الأمريكية في بيروت، 1997.

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء:ص.ب 4006 (سيدنا)

بيروت:ص.ب 113/5158

markaz@wanadoo.net.ma

cca_casa_bey@yahoo.com


ISBN 978-9953-68-509-0

9789953685090

لوحة الغلاف للفنان جاك لوي دافيد